

消え去る差異、生み出される差異 - 中国水上居民のエスニシティ

著者	稲澤 努
学位授与機関	Tohoku University
URL	http://hdl.handle.net/10097/54807

博士学位論文

『消え去る差異、生み出される差異 —中国水上居民のエスニシティ』

東北大学大学院環境科学研究科

A 4 G D 1 1 0 2 稲澤 努

目次

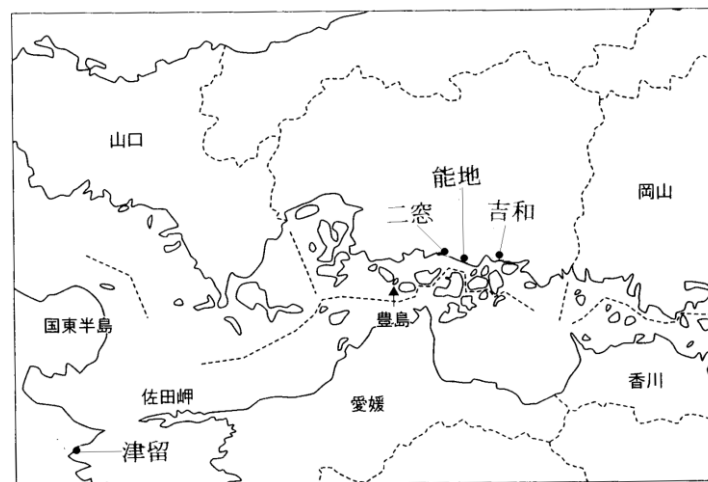
目次	i
序章 問題の所在	1
はじめに一船に住む人々	1
第1節 「蜃」と水上居民	3
第2節 「部族」「エスニック・グループ」から「エスニシティ」へ	5
第3節 水上居民研究と中国華南のエスニシティ	17
おわりに一本論の目的および各章の内容	19
第1章 水上居民像の形成	23
はじめに一水上居民像と「民族」	23
第1節 香港人類学における水上居民像の形成	23
第2節 「民族」概念の展開	30
第3節 中国における水上居民研究—「蜃」から水上居民へ	44
おわりに一水上居民像の形成	56
第2章 水上居民像の再編	61
はじめに一1970年代以降の水上居民	61
第1節 香港での展開—エスニシティの多様性	61
第2節 民族識別工作後の水上居民	66
おわりに一水上居民像の再編	75
第3章 調査地概況—広東における汕尾	78
はじめに一汕尾市と汕尾	78
第1節 汕尾市について	80
第2節 漁港・汕尾について	83
おわりに一調査地としての汕尾	89
第4章 汕尾における「漁村」の成立	90
はじめに一漁業をしない「漁民」	90
第1節 広東省の水上居民、漁民への諸政策	94
第2節 生産体制の改革	98
第3節 汕尾港における「漁村」の成立	101
第4節 生業の集団化と行政組織の変遷	108

おわりに—「漁村」の成立	113
第5章 「漁村」の廟活動と漁民像の資源化—漁村理事会の活動を中心に	115
はじめに—「漁民」文化と廟の復興	115
第1節 汕尾における文化の発掘、復興の背景	116
第2節 漁村理事会の活動	123
第3節 政府主催のイベントとしての媽祖誕と「漁民文化」	130
第4節 漁歌をめぐる動き	133
おわりに—「漁民文化」の使い方	135
第6章 汕尾市における諸エスニック・グループと「漁民」	138
はじめに—汕尾市におけるマイノリティ	138
第1節 畚族	139
第2節 客家	145
第3節 白話漁民	148
おわりに—エスニシティの差異化のされかた	153
第7章 あらたな他者とエスニシティ	155
はじめに—あらたな他者	155
第1節 香港移民帰郷者と出稼ぎ移民	155
第2節 春節にみる汕尾の文化	156
第3節 清明節にみる汕尾の文化	173
おわりに—目に見える差異の消滅と出現	180
終章 結論—消え去る差異、生み出される差異	184
はじめに—本章の内容	184
第1節 水上居民像の形成と再編	184
第2節 ウォードを超えて	185
第3節 現代汕尾の水上居民認識を構成するもの	187
結語—作業仮説としてのエスニシティ	188
参考文献	191
謝辞	215

序章 問題の所在

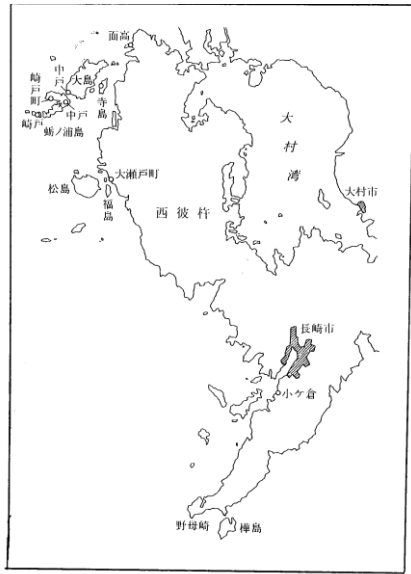
はじめに一船に住む人々

東アジア、東南アジアには船を住居として暮らす人々がいる。そのような人々を、日本では「家船^{えぶね}」と総称することが多い。瀬戸内海では能地（広島県三原市）、二窓（広島県竹原市）、吉和（広島県尾道市）が家船の根拠地として有名であった（【図 1-1】）[吉田 1941: 羽原 1963:114-117, 金柄徹 2003:26 他]。また、豊島（広島県豊田郡豊浜町）には、近代以降「新しく形成」された船上生活者がいる[金柄徹 2003]。

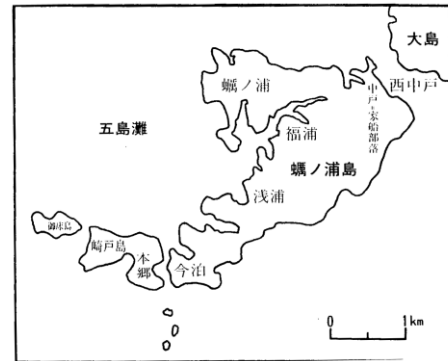


【図 1-1】 瀬戸内海の家船根拠地

九州では、東海岸の津留（大分県臼杵市、旧北海部郡海辺町）、西海岸の平戸（旧松浦藩）、西彼杵半島^{そのぎ}（旧大村藩）の瀬戸（長崎県彼杵郡大瀬戸町）、崎戸（長崎県彼杵郡崎戸町蛸ノ浦島の今泊^{こんどまり}）、中戸（長崎県崎戸町蛸ノ浦島の中戸）などに家船の根拠地が存在していた（【図 1-2】【図 1-3】）[野口 1987:64-69,263-264 羽原 1963:138-144,152-155,伊藤 1983:345-346, 金柄徹 2003:27-30 他]。また、西彼杵半島から、五島列島へと分村した集団もあった[羽原 1963:150-152,野口 1987:5]。



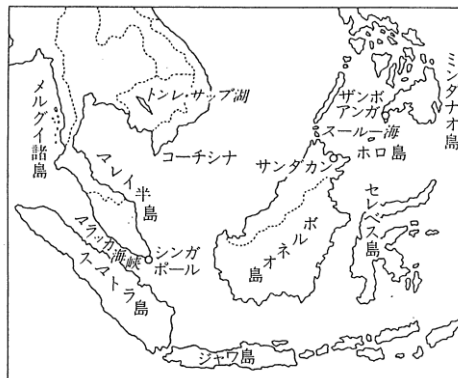
【図 1-2】 長崎県西部



【図 1-3】 長崎県旧彼杵郡旧崎戸町集落配置図

さらに、糸満の漁民も家船的集団として分類される場合がある[羽原 1963:158-160]。それら「家船」的人々に加え、東京などの都会の港湾、河川、運河にも一時期水上生活者が住んでいた[山鹿 1950]。

東南アジアに目を向けると、フィリピン南部からボルネオ島にかけて、スールー諸島周辺には「バジャウ (サマ、サマル)」と呼ばれる人々が船上で暮らしてきた[門田 1986 寺田 1996, 床呂 1992, 1999 長津 1995, 1997, 2004 他]。その他にも東南アジアには多くの水上居民が存在する。ホワイトによる研究で有名な、ビルマ、タイ南部のメルグイ諸島沿海の「モウケン」[ホワイト 1943 (1922)、羽原 1963:165-170]や、カンボジアのトンレ・サップ湖の水上生活者[羽原 1963:171-174]、インドネシアの「オラン・ラウト」(海の人という意味、バジャウ等を含む場合もある)[羽原 1963:162-165]、また、フエなどベトナムの水上居民などがある[金柄徹 2003:221-225, 長沼、浅川 2007] (【図 1-4】)。



【図 1-4】 東南アジアの漂海民 関連地名

そして、中国南部の広東省、福建省、広西チワン族自治区、海南省に「蛋民」と呼ばれてきた人々がいることが知られている【図 1-5】。現在では、彼らに対して「水上居民」という名称が用いられるが、文献上では「蜑」という文字が使われ、陸上生活者からしばしば差別を受けてきた。水上居民が差別を受ける原因は主に彼らの特殊な居住形態にあったのであるが、差別を受けることだけによってのみ彼らの自己意識が形成されているのではなく、陸上に住む人々との相互関係を反映して作られてきたものと言える。こうした水上／陸上という境界は、時に明瞭に現れ、時に曖昧になる。



【図 1-5】 中国全図

第1節 「蜑」と水上居民

本論で扱う中国南部の水上居民は、文献上「蜑」とされてきた。「蜑」が登場する文献は無数に存在するが、ここでは林惠祥の『支那民族史』（1939）から数例を紹介し、文献にみえる「蜑」の傾向を把握しておきたい。

「其属に、濮、賁、苴、共、奴、獯、夷、蜑の蠻有り。」（華陽国志）

「涪陵郡…土地は山儉、水灘、人は獯勇、多くは獯、蜑の民なり。」（同上）

「南蠻雑類華人と錯居し、蜃と曰ひ、獯と曰ひ、狸と曰ひ、獯と曰ひ、匏と曰ふ。」（隋書 82 卷）

「二廣舟居は之を蜑人と謂ふ。」（陳師道＝後山談叢）

「蜑は海上水居の蠻なり」(范成大＝桂海虞衡志)

「蜑戸は舟楫を以て宅と為し、捕魚を業とし、或は篷を編み水に瀕して居し、之を水欄と謂ふ。水色を見れば則ち龍有るを知る。故に又龍戸と曰ひ、齊民は即ち蜑家と為す。」(天下郡國利病書 104 卷)

「蜑人は姓麥、濮、呉、蘇有り。古より南蠻を以て蛇種と為すは、其蜑家を觀るに、神宮蛇象見る可きなり。世々舟を以て居と為し、土著無し。」(同上) [林惠祥 1939:161-162]

林惠祥は、文献中の「蜑」が一つの連続する「民族集団」であると考えている。しかし、「蜑」の文字で表されている人びとが、時代によって移り変わったことを主張する研究者もいる。例えば、桑田六郎は、「宋代以前の蠻蜑は多くは穴居野処の民族で水上居民の意は含まれず宋代以降に嶺南の特異な風物である水上生活をなすものにこの字が用ゐられる様になった」[桑田 1944:441]として、宋代以前の「蜑」は「水上居民」を指していないことを指摘している。可児弘明も、「蜑」の意味は宋代に変化したという桑田のこの見解を支持している[可児 1970:10-13]。また、何格恩もこの見解と同様に「蜑」には広狭二義があり、広義の「蜑」は蛮と同義で、古代の南蛮中の幾つかの異なる種族を包括するものであり、狭義の「蜑」が南方少数民族のひとつである両広、福建の水上居民を指すとしている[何格恩 1959]。

このように、宋代以降にのみ「海上舟居」の人びとに対して「蜑」という名称を使ってきたことから、それ以前との「蜑」という語の用法の変化を読み取ることができる。もちろん、「蜑」という文字であらわされる人々に血統的連続性があるという見方を完全に否定することはできない。宋代前後に「蜑」とよばれる人々が、山地から海上へ移動したとするならば、その説も成り立つ。しかし、文献上の「蜑」の記載からは、そこまで論ずるのは難しい。

だが、「蜑」は、かつて中国においても、日本においても「種」、あるいは「民族」とであるとされてきた。例えば、羅香林は、「蜑家は豊富な詩歌の風情をもつ民族である」[羅香林 1929:1]として「蜑家」は「民族」とした。柳田国男は、日本の「家船」も、中国の「蜑」も水上生活を営む「特種民族」とした[柳田 1992 (1976)]。

「蜑」とは「民族」なのであろうか。「蜑」独自の言語は無く、文化的にも「漢族」と大きな差はない。次章以降で述べるように、文献上に見られる「蜑」という呼称は、書く側が名付けたものであること、「蜑」とされた側の人々に自分たちは「蜑」とあるという意識が希薄であること等も考えると、外部が水上生活をする人々に、「蜑」と名付けたのであるとするのが自然であろう。

日本の「家船」の場合はどうであろうか。「家船」(エブネ、エンブ)という言葉は本来、長崎県西海岸地方の家船の場合にローカルタームとして使われてきた[野口 1987:4, 金柄徹 2003:11]。同じ九州でも、東海岸にある津留では「船屋」(フナヤ)と呼んだ[羽原 1963:139]。また「シャー²⁾」と通称される場合もある[柳田 1992 (1976) 316, 羽原 1992 (1949) :171]。

瀬戸内海では通常その出身地名で、「トヨダモノ」、「ノウジ」などと呼ばれ、総称する場合には「フナズマイ」という言葉が用いられる[野口 1987:4]。実は、日本の水上居民を「家船」と総称するのも、研究者が行っていることなのである。

そこで、本論はまず水上居民が「種」「民族」であるとする見方への懐疑から出発し、「エスニシティ」概念を用いて議論を行う。これまで、それぞれのイメージに基づいて、名付ける行為を含めて様々な「蜚」像、水上居民像が描かれてきた。林恵祥が紹介しているような、文献に数多く残る「蜚」もその一つである。しかし、「民族」という枠組を使っても、それらの多様な水上居民の「エスニシティ」を把握するのは困難である。「民族」や「エスニック・グループ」という用語は、それが「集団」であることを明示してしまうために、集団としての実体性を想起させる性質を持つ。従って、本論では、集団枠組を取り外しながらカテゴリーとアイデンティティ概念を取り込みつつ集団の在り方とを論じる「エスニシティ」を用いる。ただし、「エスニシティ」は研究者によって定義が異なるため、次節で「民族」や「エスニック・グループ」と「エスニシティ」の関連を検討し、本論における「エスニシティ」の定義を行う。

第2節「部族」「エスニック・グループ」から「エスニシティ」へ

1-2-1「エスニシティ」の誕生

本節では、本論における「エスニシティ」の定義を決定することを目的とする。まず、「エスニシティ」という学術用語の歴史を振り返り、どのような経緯で誕生した言葉であるのかを確認する。その上で「民族」「エスニック・グループ」と「エスニシティ」の相違点を明らかにする。それらの議論を踏まえ、研究者によって様々な定義を与えられる「エスニシティ」の中でどの定義が本論に最適であるのかを検討したい。

「エスニック・グループ」、「エスニシティ」という言葉は、もともとアメリカ合衆国における、人種と移民研究の中で生まれてきた概念である。「エスニック・グループ」は、1920年代以降シカゴ学派と呼ばれていくことになる、ロバート・パークを中心とするアメリカ都市社会学においていづれ国家の主要集団に同化し消滅するものとして捉えられていた[金明美 2000:79]。「人種のるつぼ (a melting pot of races)」という語はその理念を端的に表している。

しかしながら、黒人らによる公民権運動や、中東戦争時における在米ユダヤ人の活動など、そのような同化論では説明できない状況が、1950年代から60年代にかけて発生した。日常ユダヤ教会などにもあまり通わず、アメリカ社会へ同化しつつあると思われていたユダヤ人たちが中東戦争に際して「イスラエルを救え」と献金や義勇兵への参加を始めたのである[前山 2003:153-159]。この状況はアメリカのみで発生したのではなく、鈴木二郎によれば、「ヨーロッパでの大量移民が各国に与えてきている影響、英国における有色人種の

激増がもたらしている状況、ソ連のユダヤ人問題の表面化した事実、これらはいずれも 1960 年以降に激しさを増したか、新しく生じた問題である」[鈴木二郎 1976:68]という。

このような「エスニック・リバイバル」とよばれる政治、社会的状況への認識により、それまでのエスニック・グループ同化論の見直しが迫られた。例えば、グレーザーとモイニハン（Glazer & Moynihan）は以下のように語っている。

私たちが指摘しているのは、一つの新しいことばは一つの新しい現実を反映しており、一つの新しいことばの使い方は、その現実の一つの変化を反映しているのだ、ということである。その新しいことばが「エスニシティ」であり、その新しい使い方は「種族集団（エスニック・グループ）」という用語を、社会の周縁にある少数集団と周辺のな下位集団——同化するか消滅するか、外来ないし厄介な生き残りとして持続するものと期待される集団——から、社会の主要な構成要素へと着実に拡大している状況なのである [グレーザー&モイニハン 1984:9]。

つまり、かつて社会学では、アメリカ国内の黒人やユダヤ人などは、過去の「生き残り」であり、いずれ同化すると見なされていた。そのような、いずれ同化すると予想される集団に対して「エスニック・グループ」という術語を使用してきたのである。ところが、1960 年代には事態が変化し、「エスニック・リバイバル」が発生した。そこで、それまでの同化論を見直す必要にせまられ、いずれ同化するとされる「エスニック・グループ」に代えて「社会の構成要素」としてあつかうべく、新しく「エスニシティ」という言葉を使用するようになったのである。

1-2-2 人類学における「エスニシティ」研究の展開とその背景

前述のような社会学での「エスニシティ」という術語の誕生以後、この言葉は人類学でも使用されるようになる。しかし、人類学においては、前節で指摘したアメリカ社会学の文脈とは別の、人類学自体のパラダイム転換の文脈で使用されるようになったものである。「エスニシティ」が、それ以前の「エスニック・グループ」、あるいは「部族」に代わって用いられるようになった背景は、アメリカ社会学とは異なっている。R・コーエンは、『エスニシティ』は『構造』がかつてそうだったように、人類学における新しい理論的・実証的関心への移行も著している」[コーエン 1996 (1978) :144]と述べ、言語学で使われた「構造」が、人類学において異なる文脈で大きな位置を占めるようになったことを例に、人類学自体のパラダイム転換の文脈で「エスニシティ」が使用されるようになったことを示唆している。

そこで、人類学が「エスニシティ」という語を、なぜ使い始めたのかという問題を考える必要がある。人類学の「エスニシティ」研究史上において、もっとも大きな転機をもた

らしたとされる、フレデリック・バルト (F.Barth) が 1969 年に発表した論は、境界 (ethnic boundary) 論と呼ばれる。バルトの境界論とは、日本では一般的に R・コーエン[コーエン 1996 (1978) :146]のバルト理解によって、つまり、「エスニシティ」は、客観的文化内容そのものではなく、集団認知の主観のプロセスであることを明らかにした理論と理解されている[名和 1992、小田 1995、シンジルト 2003 等]。客観的文化内容とは、共通の言語、慣習、信仰、身体的特徴などである。「エスニシティ」が、集団認知の主観のプロセスであるとするのは、それらの客観的文化内容が必要でないということではなく、それらの中で意味のあるものの状況に応じて選択的に利用して境界を作ることである。

しかし、バルトの一番の学説史上の貢献というのは、その点ではない。集団認知が主観的なものであり、客観的文化内容によるものでないことは、バルト以前から指摘されていたことなのである。前山隆は、以下のように述べている。

エスニシティという概念を「エスニック・リバイバル」と呼ばれる新しい現象に限定して用いようとする試みには説得力はないのであり、この概念は従来の集団と構造概念によって自縄自縛に陥った構造機能分析をその自閉症的窮地から救出しようとする研究者たちのパラダイム転換の一つの試みとして浮上してきたといっている。エスニック集団概念では今日の新しい現象をもはや把握できなくなったというだけではなく、以前の現象をも大変偏った形でしか理解していなかったという反省に基づいている[前山 1985:42]。(下線部筆者)

前山も「エスニシティ」という概念を、その用語が生まれたアメリカ社会学における文脈とは別に位置づけられるものであるとしている。ここで前山の指摘する「パラダイム転換」とは、E・リーチ (E, Leach) が 1954 年に著した『高地ビルマの政治体系』を契機として起こったものである。リーチは、現地の人々による「社会」的単位の認識と、観察者による「文化的」差異が一致しないことを議論した[リーチ 1987 (1954)]。リーチの指摘は現在では常識的ではあるが、コーエンの指摘によれば、「以前のフィールドワーカーたちは自分たちが恣意的で人為的な境界を作り上げていることを知っていた」[コーエン 1996 (1978) :145]し、「研究対象である社会の多エスニックな性質を軽視し、理論的な関心に引きずられて、一つの優勢なエスニック集団を主要な焦点として選択してきた」[コーエン 1996 (1978) :146]のである。つまり、「民族誌」を書くために、研究対象社会を人為的に歪めていたと表現される。

リーチの『高地ビルマの政治体系』は、このような「部族社会」の「民族誌」の描き方、あるいは構造=機能主義的分析にかんする警鐘として位置づけることができる。リーチの「社会体系のなかで意味をもつ境界が、文化の境界とつねに重なり合うとすべき内在的な理由は存在しない」[リーチ 1987 (1954) :18]という発言は、客観的文化内容と集団の境界が一致しないことを示唆している。リーチが、『高地ビルマの政治体系』を発表したのは 1954

年であり、アメリカ等における「エスニック・リバイバル」や、それを受けたアメリカ社会学における「エスニシティ」使用よりもやや早い。「エスニシティ」研究史上、もっとも大きな転機をもたらしたとされるフレデリック・バルトの境界論は、こうしたリーチに始まる議論を受けて登場したものなのである[前山 2003、シンジルト 2003 等]。

また、リーチによる問題提起以後、調査地における分析単位について、観察された文化的特徴により観察者の基準で設定すべきとするナロル (Naroll) らと、現地の社会の区別に従って設定すべきであるとするモアマン (Moerman) らの議論が起こり、その結果モアマンらが優位に立った。バルトは、論争で優位に立ったモアマンの、現地の人々の主観的意識に注目した点を引き継いで、「境界 (ethnic boundary) 論」を確立したのである[Bentley 1987:24-25]。

従って、バルト理論の貢献点は、「境界は、客観的文化内容によるのではなく、集団認知の主観のプロセスであることを明らかにした」点ではない。前山によれば、その点はリーチの他、グラックマンらマンチェスター学派もバルト以前に指摘したことである。バルト自身も「私の知る限りでは、カレラ・ダンスについてのミッチェル (マンチェスター学派の一人) の論文[Mitchell 1956]は、この論題 (強調されるために選別された弁別記号、規定された境界、信奉される差異化された価値観という三者間の相関関係) についての最初の、そして今なおもっとも洞察力のある研究である」[バルト 1996:65]と述べ、そのことを示唆している[前山 2003:138-153]。むしろ、バルトの貢献はエスニック・グループを文化的にではなく社会組織として行動レベルで扱うように示唆し、境界の問題をとりあげた[前山 2003:191]点にある。

ところで、リーチ以前の民族誌には「民族誌的現在³⁾」という手法が用いられていた。「部族社会」をエスノグラフィー (民族誌) 上の「現在」に閉じこめて、その安定性のみを描写してきた構造＝機能主義的パラダイムは、実はそれ以前も完全に外部と接触のないような「部族社会」というのはなかったのではないかという疑問を伴いつつ、根本的な反省を迫られた[金明美 2000:79-80]。そのような反省と関連して「部族」という言葉が使用されなくなったのであり、人類学において、リーチ、バルトの議論は大きな影響を残した。その後、「部族からエスニシティへ」という状況が登場し、一見「突然、説明や形式的な手続きもほとんどないままに、エスニシティは至るところに姿を現している」[コーエン 1996 (1978) :142]ということになったのである。

バルトの「境界論」登場以後は、バルトの言う「境界」を維持させる (生成させる) ものは何かという問いを論点に研究が展開された。バルト以後の「エスニシティ」へのアプローチは、原初論的 (primordial) アプローチと用具論 (instrumental) 的 (あるいは動員論的) アプローチの二つに大別される[Bentley 1987:25、小田 1995:16-17、シンジルト 2003:25-27 他]。原初論的アプローチとは、共通の利害によってではなく血縁や親近感に基づく「原初的紐帯」とも呼ぶべき非合理的な感情によって人間集団は分割されており、その分割は人間にとって根元的であるゆえに国民国家においても残るのだというものである

[小田 1995:16]。原初的アプローチの先駆とされるクリフォード・ギアーツ (Clifford Geertz) は、原初的紐帯を「本源的 (原初的) 紐帯とは、社会的存在の「与件」——より正確には、文化とは必然的にそのような事にかかわるのであるから、「与件」とみなされるもの——から生じるもの、つまり主として直接的接触と血縁関係を意味するが、さらには、特定の宗教集団に生まれたということ、特定の言語、場合によってはそのうち一方言をしゃべるということ、あるいは特定の社会慣習に従うといった所与性を意味する」[ギアーツ 1987 (1963) :118]と定義している。

一方、用具論的アプローチの代表とされるエイブナー・コーエン (Abner Cohen) は以下のように述べている。

現代社会におけるエスニシティ⁴は、種々の文化集団の間の強い相互作用の結果であり、分離主義への傾向の結果ではない。それは新生国家の構造内での権力の新しい戦略的地位——仕事場、徴税、開発基金、教育、政治的地位等——をめぐる諸集団間における激しい闘争の結果である——中略——このように闘争の激しくなった結果、多くのエスニック・グループ⁵は自らの力を動員し、いっそう効率的に闘争を行うにはどのようにして自らを政治的に組織すればいいか、ありとあらゆる方法を模索する。このような動員の過程でそれらの集団の伝統文化の果たす役割が新たに強調される[コーエン 1976 (1974) :161]。

小田亮は、用具論 (動員論) 的アプローチにおいては、「エスニシティ」は状況に応じて意図的に操作される道具であり、国民国家の枠内の政治的利益のために人々の力を動員する際の合理的で有効な手段であるから戦略的に維持されたり強化されたりするのだとする[小田 1995:16]。(下線著者)

さらに小田は、上述の「エスニシティ」研究の原初的アプローチと用具論 (動員論) 的アプローチの二つのアプローチは、「民族」⁶とは何かという原理的説明を目的とする「民族論」の文脈において対立する二つの立場に結びつけられることが多いことを指摘する。二つの立場とは「民族」を客観的属性によって規定される実体と捉える「実体派」と、主観的意識によって規定される虚構として捉える「虚構派」である。さらに両方の側面があるとする「折衷派」も存在する。近年は、民族とは実体化されるようなメカニズムを持つ虚構とする「洗練された虚構派」や、虚構としての民族が作られる素地には身体的な「共属感覚」があるとする「洗練された実態派」と呼ばれる立場も現れてきているという[小田 1995:18-19]。

「虚構」対「実体」の議論を遡ってみると、古くからの社会学の任意結社論では「表出志向 expressive の結社」「道具志向 instrumental の結社」に分類することが行われてきた。しかし、理念型方式の論立てはあくまでも分析上の手段にすぎなく、現実の結社がそのどちらかに分類されるわけでもないのである。任意結社論における表出志向論と道具志向

論を「エスニシティ」研究に当てはめてみても、その両者が必ずしも矛盾対立するものではなく、一方では心情的・情感的紐帯とアイデンティティ形成があり、それは政治的利害集団化を妨げるものではないのである[前山 2003: 159-160]。「エスニシティ」の用具論と原初論、あるいは「民族」の実態派と虚構派も結局、どちらか一方が正しいということはない。

用具論と原初論、実態派と虚構派の議論は、研究史を振り返る上で、または「エスニシティ」や「エスニック・グループ」の特色を考える際には重要であるが、それ以上の意味は持たない。シンジルトは「民族は想像なのか実在なのかといった二項対立的な問題設定の中で、自らの態度や立場を言明することは、現在のアカデミックな世界に対して責任を負う研究者にとって意味のあるものであるかもしれない。しかし、より重要なのは対象者の言説やその状況を把握することであろう」[シンジルト 2003:308]と述べている。本論では、たとえそれが虚構であったとしても、人々がどういった差異をもとにエスニシティを構築するのか、そのプロセスを追及していく。従って、水上居民に関する言説や、彼らの置かれた状況を把握することに主眼をおいて次章以降の分析を行う。その前に、次節においては、「エスニシティ」の日本での受容を、「民族」との関係を中心に分析する。

1-2-3 日本における「エスニシティ」と「民族」

青柳まちは、「エスニシティ」を最初に日本に紹介したのは鈴木二郎[鈴木二郎 1976]ではないかと指摘している[青柳 1996:8]。鈴木は、「エスニシティの新しい意味」[鈴木二郎 1976]と題する論文の中で、アジアとアフリカにおける植民地解放と新国家の誕生が生んだ新しい状況、米国でのさまざまなエスニック集団の動き、ヨーロッパにおける移民の増加など 1960 年代以降の変化により新しい「エスニシティ (ethnicity)」の概念が登場したことを紹介している[鈴木二郎 1976:68-70]。以後、日本では 80 年代から「エスニシティ」が盛んに使用され始めた。

日本語の「民族」との違いについて「人類学の分野で、おそらくもっとも活発にエスニシティ問題にかかわり、数々のエスニシティに関する論考を発表してきた」[青柳 1996:9] 綾部恒雄による「エスニック・グループ」および「エスニシティ」の定義は以下の通りである。

- ①エスニック・グループ（民族集団と訳してよいであろう）＝「国民国家の枠組のなかで、他の同種の集団との相互行為的状況下に、出自と文化的アイデンティティを共有している人々による集団」
- ②民族という概念が静的であるとすれば、エスニック・グループという概念は動的である
- ③エスニシティはこうしたエスニック・グループが表出する性格の総体を指している。

④エスニシティはよくエスニック・グループと同義的に用いられるが、行為主体としてのエスニック・グループと、実体とその性格やアイデンティティ、つまり民族集団の在り様の総体を指すエスニシティは使い分けるべきなのである[綾部 1985:9]

(①～④の番号は筆者)

綾部の定義はその後「エスニシティ」を使う多くの研究者が基本となった。ある一定の社会に枠組みを設定し、その中に限定して分析を行うことは確かに「エスニシティ」を使用する研究者の多くに当てはまる。例えば『日系アメリカ人のエスニシティ』において、シアトルの日系人の「エスニシティ」を論じた竹沢泰子[竹沢 1994]は綾部の「エスニシティ」の定義を引き、さらにそれに続けて以下のような定義を記している。

A、エスニシティとは「エスニック集団あるいはその一部の構成員がそのエスニック背景に基づき意識的・無意識的に表す心理的・社会的現象」だが、エスニシティの意味をこのような定義として厳密な一線を引いて限定する必要はなく、この語の曖昧性と便利性は、少なくともこの分野の研究がより成熟するまで、緩やかな形で残しておいてよいであろうと考えている[竹沢 1994:13]。

B、無論「民族」にも他のいかなる社会集団にも相互作用の側面は不可欠ながら、静的な概念で帰属がほぼ生得的に決定される民族と異なり、エスニシティの概念では相互作用の重視により絶えず変化する境界とそれによって規定されるエスニック集団を動態的に捉えることが可能なのである[竹沢 1994:14]。

C、エスニシティは「従来の人種、民族、あるいは部族という概念と異なり、多くの定義において「ある社会の中で」と枠組を限定している[竹沢 1994:14]。

(記号A～Cは筆者)

Bに関しては綾部の定義をやや相対化してはいるものの、静的な民族、動的なエスニック・グループという基本認識は綾部と同じである。しかし、Cの定義は「国民国家」に限定した綾部よりもより広い範囲が想定されうる。

綾部の定義に対しては「民族」を積極的に使用する立場からの批判がある。例えば小田亮は以下のように論じている。

従来の文化人類学者の研究してきた民族（部族）が静的で固定されたものであるのに対して、エスニシティ研究は、動的で可変的なエスニシティを対象にするという言い方がよくされている。しかし、人類学者の研究してきた近代国民国家以前の部族が明確な境界をもつ孤立した集団のように見えるのは、人類学者の用いる概念体系のせいだ

あって、事実としては、国民国家の枠組みの中のエスニック集団のほうが、はるかに明確な境界によって固定されていると言わなければならないだろう[小田 1995:26]。

小田は、綾部④を無視しつつ綾部②を批判している。それはもちろん竹沢Bへの批判でもある。さらに、小田は「民族」の持つ包括性が現実の曖昧さに対応することを「民族」という術語の利点として強調する。

日本語の「民族」という語は、もともとネーションの翻訳語であるが、それに止まらず、国民国家（ネーション・ステート）の内部の少数民族としてのエスニック集団やエスニシティを指したり、さらにエトニーまたは部族といった国民国家以前の集合体の意味にも使われる。つまり「民族」という語は、ネーションとエスニシティと部族という、背景の異なる三つの概念を一緒に含む包括的な概念となっている[小田 1995:14]。

このように小田は、「民族」は「エスニシティ」を含む包括的概念であるとし、「民族」は包括的であるが故に現実世界の曖昧さに対応するのだから、「エスニシティ」よりも「民族」を使うべきだと提唱している。ここで注目すべきことは、「エスニシティ」は国民国家という特定の文脈での状況であるという認識である。このような認識は、「エスニシティ」よりも「民族」を使うべきだとする多くの研究者が持っているようである。内堀基光も「現代の国民国家の枠内におけるエスニシティ」といった個別事象的な問題設定は、人類史的視野のもとでは表層的なものにとどまらざるをえない」[内堀 1989:29]としてより対象の広い「民族」を使用することの正当性を訴えている。

しかし、本当に「エスニシティ」は国民国家に限定してのみ使われるべきものなのであろうか。また「民族」は「エスニシティ」よりも「中立」な、あるいは幅広い場面に適用可能な概念なのだろうか。「民族」ではなく「エスニシティ」を使用することを主張し、綾部らの定義とも異なった「エスニシティ」を用いる前山隆による「エスニシティ」の定義は以下の通りである。

- ①分析概念としてのエスニシティのヒューリスティックな（問題性探索の目的に沿った）価値はなによりもまずエスニック集団概念を相対化し、集団枠組みを取り外しながらカテゴリーとアイデンティティ概念を取り込みつつ集団の在り方を論じた点にある。
- ②もう一点は人種バイアスからこの概念を解放し、「民族」（この日本語は人種バイアスにまだ縛られている）とは別の形で、より広い領域の様々な次元の問題を単一の枠組みのなかで議論することを可能にしたことであろう[前山 2003:135-136]。（下線筆者）
- ③エスニシティとは、第一義的には国家の枠組みのなかで国家構造のしばりを受けながら、異質と思念された集団またはカテゴリーの人々との相互作用のなかで、ある種の特性（出自、過去、あるいは文化的か体質的かの特質など）をその人間性のもっとも肝要

な自己規定のシンボルとして共有する人々と異質な他者との関わり合い（協力と葛藤の両者）の原理であり、それは認識的政治的現象である[前山 2003:163]。

「エスニシティ」を綾部が、④において「民族集団の在りようの総体を指す」とする、あるいは竹沢が A₁において「エスニック集団あるいはその一部の構成員が表す（中略）心理的社会的現象である」とするに対して、前山は、「エスニシティ」を、集団枠組を取り外した認識的政治的現象であるとする。

ところで、綾部も指摘しているように、「エスニック・グループ」と「エスニシティ」が同義的に用いられることが多い。とくに「民族」使用派は顕著である。その上「民族」が「エスニック・グループ」より多様な対象に用いることが可能であるという立場をとるならば

「民族」 \geq 「エスニック・グループ」＝「エスニシティ」
という図式が成立する。故に、日本では「エスニシティ」現象を原理的に説明するのは「民族」概念によるという方向へ流れたのである[金明美 2000:82]。

しかし、国家社会の縛りを受けるかどうかは重要な問題ではなかろうか。前山は国家社会を国民国家に限定していない。綾部も後にエスニック・グループを定義した文章では「同一の文化体系ないしは国民国家のなかで、他の同種の集団との相互行為的状況下にある、接触、反発、同化、融合を繰り返すなかで、相互間の境界はあいまいでありながら、なお自らの伝統文化を維持し、“われわれ意識”によって結ばれている人々による集団[綾部 2000: x vii 下線筆者]」とし「国民国家」以外に同一の文化体系というものを付け加えている。前述のように「エスニシティ」という言葉は1960年代アメリカ合衆国で生まれたものであり、その時点での意味、用法を考えるならば小田らのように「国民国家」に限定して使うべきものであったのかもしれない。

しかし、リーチ以降の人類学のパラダイム変換の意味を考えるならば、それ以前の「民族」が静態的であったのではなく静態的に見えていた、あるいは見せていただけなのである。その点は小田らも主張している。であるならば、本論では反対に、「エスニシティ」が国民国家に限定される必要はないという立場をとる。「エスニック・グループ」は「エスニシティ」とイコールではない。リーチ以前の民族誌が、「民族」を「集団」として描き出していたのに対し、「集団枠組みを取り外しながらカテゴリーとアイデンティティ概念を取り込みつつ集団の在り方を論じた」[前山 2003:135]「エスニシティ」は、リーチ以降のパラダイム変換を経た現在、有効な分析概念である。また包括的である「民族」は、包括的であるが故に不便な場合もある。

このことは「日系アメリカ人」を分析した竹沢が、「民族」を使用しなかったことを見ればあきらかである。よりネイションに近い「日本民族」とエスニック・グループである「日系アメリカ人」は当然同列には扱えない。シアトルに住む「日系アメリカ人」の研究に際して「民族」のもつ包括性は分析の障害になってしまうのである。ここに竹沢が「ある社

会で」と限定して用いられる「エスニシティ」を使う合理性が認められる。竹沢が『『ある社会の中で』と限定し、他社会の同類の集団を考慮に含まないとすることは、換言すれば、そこで問題とすべきことは、文化的属性の共有感よりもむしろ当該社会での社会的脈絡や他のエスニック集団との関係であることを意味する」[竹沢 1994:14]とする以上、置かれた社会的脈絡の異なる「日系日本人」と「日系アメリカ人」を、枠組みを取り払って「日本民族」として議論する意味はない。シアトルの「日系アメリカ人」と日本に住む「日系日本人」は同じ「民族」であることは確かだが、シアトルの「日系アメリカ人」の在り方は、「日系日本人」のそれとは異なるものであるからである。

加えて、日本語の「民族」には未だに「人種」バイアスが伴う。小田、内堀ら研究者の定義する「民族」にバイアスが含まれるというわけではない。しかしながら、日本において Nation の訳語として誕生した「民族」が一般的に示唆する意味には「人種」バイアスが含まれる。ここで無視することができないのは、明治政府が「日本民族」を創出しようとした際に「民族」に意味を付与したことである。笠井によると、「日本民族」という言説は、天皇と民衆とが「同じ血」によって結ばれているがゆえに平等な統一体であるという意味内容を中核にもっている[笠井 1998a:79]。さらに、植民地支配正当化の論理にも「民族」が使われ、当時の日本政府は朝鮮半島の住民も「日本民族」であることを主張して「帝国臣民」に組み入れようとし、同様な原理は琉球領有や台湾領有の際にも見られる[笠井 1998a:86]。逆に北海道のアイヌに対しては、彼らは「和人」とは異質な「旧土人」と位置づけ、「均質な日本民族」から排除し「保護」することを名目にあらゆる権利を制限した[笠井 1998a:86,1998b:96-99]。

日本語の「民族」には以上のような歴史があり、意識的、無意識的に「血の共有」が前提となる場合が多い。前山隆は日本語における民族、国民、国家ならびに英語における「ナーション」、「エスニシティ」、「ステート」についての説明の中で以下のように述べている。

日本語における「民族」では、先祖や人種的特質、文化的同質性、あるいはそれらに関する思いこみへの固執が強いので、エスニシティやエスニック集団（私はこれらの語を少なくとも本論ではカナ書きとする）の特質を明確にするためには、これらの語の表記を民族から区別する必要がある[前山 2003:137]。

このように前山は、「民族」と「エスニシティ」、「エスニック集団」を区別することを主張する。また前山は自身の「エスニック日本論」（日本の国民国家観、単一民族国家観に対立する多文化主義、多エスニック社会論に基づく日本論）についての説明のなかで以下のように述べている。

1990 年の講演で私は日本のエスニシティの在り方について述べ、アイヌ系日本人や在日韓国・朝鮮人、といった人々だけではなく、日本人口の大多数を占める在日日系日

本人や沖縄系日本人、被差別部落の人々、在日日系ブラジル人などもそれぞれにエスニックな在り方だと論じた。すると、沖縄人や部落の人達まで入れるのは差別的ではないかという質問が出た。そのような反論を私は当然予想していた。質問の意味はそのような人々を日本民族から区別するのは差別だというのである。沖縄の住民や被差別部落の人々が日本民族の人間であるという主張に私は特別の反論はない。だが、エスニシティは民族ではない。エスニシティとは、第一義的には国家社会の枠組内での文化的社会的な、あるいは人種的な異質性、思念された異質性を基礎に、人々がそれへ帰属するアイデンティティをもって構成する下位集団の在り方で、特にそれが世代を超えて継承されるような場合である。世代を超えて継承されるが、それは必ずしも数世代を超えて持続するとは限らない。民族も可変的なものだが、エスニシティは大変流動的なもので、政治的社会的状況変化で急激に変化することもある[前山 2003:331]。

ただし、「思念された」異質性を持つものに対してならば、全て無条件に「エスニシティ」という言葉を適用できるというわけではない。前山は以下のようにも述べている。

エスニック集団が利害集団だからといって、労働組合や政党と同一視するならば、エスニシティを説く意味はない。エスニック集団を他の利害集団から基本的に区別するのは何か。民族や人種集団のように先祖や起源、出自によって区別されると言えるのだろうか。そのようなある種の属性によって規定されるのではなく、それらに関して人々が与える意味付け、すなわちアイデンティティによってエスニシティは構造化される[前山 2003:161]。

そのような出自をも含めた「過去」や「歴史」が人々の「ひととなり personhood」の最も重要な核的部分を律するようにシンボル化されているならば、そこにエスニシティとよぶことができるような状況があるだろう[前山 2003:161]。

世代を超えて（いつまでも続くという意味ではない）その過去が人々の核的アイデンティティを構成するだろう。エスニシティ概念は民族や人種の呪縛からある程度解放される必要がある。いわゆる未解放部落の人々も起源などの属性によってではなく、過去に繋がる自身のアイデンティティとその他のカテゴリーの人々の示すカテゴリーな関係（人間分類と差別に繋がる）から言って、エスニシティで解釈するのが妥当であろう[前山 2003:162]。

つまり、「エスニシティ」は人々が思念する異質性の中でも、「出自」も含めた思念された「過去」や「歴史」と関連して、アイデンティティやカテゴリーの在り方を表すものに対して用いるべき言葉である。

1-2-4 本論での「エスニシティ」の定義

本論では、前山の定義する「エスニシティ」を分析用語として使用する。その理由は以下の通りである。

第一に、香港の水上居民には「疍家」と「鶴佬」の二つの方言集団があることがよく知られている[可児 1970:59]。広東語を話す「疍家」と福建系の言葉を話す「鶴佬」とでは「鶏と鴨が話している」[可児 1970:60]状態であって言葉は通じない。また「われら水上人」という表現がないことは、船上生活者の間に統一的性格がない事実、あるいは社会集団の本質ともいうべき一体感や連帯意識が欠如している事実をよく示している[可児 1970:59]。

従って、中国の水上居民は「エスニック・グループ」とは言い難い。しかし、このようなばらばらな水上居民に対して、陸上の側は「疍家」「疍民」「水上居民」というラベルを与えてきた。福建系の言葉を話す「鶴佬」も陸上からは「疍家」「疍民」「水上居民」の中に入れられる場合が多い。このような中国の水上居民について考察するには「集団」枠組みを取り外して使用可能な「エスニシティ」のほうが適切である。

第二に、日本語の「民族」がもつ人種的バイアスも「民族」を使わない理由の一つである。中国の水上居民は「異民族」であるとされ蔑まれてきた。水上居民に対して「民族」を使うことは、そのような「差別」を繰り返すことになりかねないという危惧がある。

第三に、後述するように、現在の中国では 56 の「民族」が決定されているため、水上居民はその意味で「民族」ではない。彼らは「漢族」の中のサブグループとして扱われる。無用な混乱を避けるためにも、本論において、日本語の「民族」は分析概念としては基本的に使用しない。

前山隆による「エスニシティ」の定義の特徴を再度確認すると

①集団枠組みを取り外しながらカテゴリーとアイデンティティ概念を取り込みつつ集団の在り方を論じた。

②人種バイアスからこの概念を解放し、「民族」（この日本語は人種バイアスにいまだ縛られている）とは別の形で、より広い領域の様々な次元の問題を単一の枠組みのなかで議論することを可能にした[前山 2003:135-136]。

この二点を重視して本論においても前山の「エスニシティ」定義を使用する。その定義とは、

エスニシティとは、第一義的には国家の枠組みのなかで国家構造のしほりを受けながら、異質と思念された集団またはカテゴリーの人々との相互作用のなかで、ある種の特性（出自、過去、あるいは文化的か体質的かの特質など）をその人間性のもっとも肝要な自己規定のシンボルとして共有する人々と異質な他者との関わり合い（協力と葛藤の両者）の原理であり、それは認識的政治的現象である[前山 2003:163]。（下線筆者）

というものである。従って、「エスニック集団」と「エスニシティ」は区別する。ただしエスニシティが自己規定の「もっとも肝要な」特性、あるいは原理であるかどうかの判断は保留したい。

従って、本論におけるエスニシティとは、「国家の枠組みの中で、出自や過去、文化的な特質を理由に異質と思念される人びとを範疇化する際の、自己規定あるいは他者規定の原理である」とする。

なお、前山に倣い、本論においてもエスニシティの集団枠組みは取り外すこととする。ただし、そうした脱集団枠組化されたエスニシティ論の中で、そこに現れる多様な自他区分により生成するグルーピングの単位は「エスニック・グループ」とする。この場合の「グループ」は集団としての実態があると考えerわけではなく、語られる対象の単位であることを付記しておく。

第3節 水上居民研究と中国華南のエスニシティ

ここではまず、本論第3章以降の舞台である広東省汕尾における会話を二つほど紹介したい。一つ目はD氏宅での2006年8月4日の昼食時の会話である。D氏は60代男性で、汕尾の旧市街でレストランを営業しているが、同時に民俗研究家でもある。会話の参加者はA氏＝「漁民」、50歳前後の男性、B氏＝元漁業従事者、農村出身の男性、C氏＝農民70歳前後の男性、および筆者である。なお、A、B、CおよびD氏は友人同士である。

C氏（A氏を指して）「こいつは少数民族なんだ。」（普通語）

B氏「疍族だろ」（汕尾語）

C氏「そう。疍族。疍家。」（汕尾語）

A氏（筆者に向かって）「おまえ知っているか。短い服とか変わった髪型とかの。あれが少数民族だ。今は少数民族でも人に殴られたりはしないのだ。」（普通語）

この会話においてA氏は少数民族とされていて、A氏もあえて否定はしなかった。後述のように、「疍族」は民族識別工作において漢族とされたため、「漁民」は漢族である。

二つ目は2007年2月5日、「漁民」蘇⁷女史(50代)宅でその息子(20代漁業従事者)と、その友人で、汕尾郊外で祭祀用品売りをしているという蘇氏(20代)に出会った際のものである。筆者は相手が姓を蘇だと名乗ったので、あなたも「漁民」ですかと訪ねたところ、この蘇氏は「自分の姓は蘇だが、『漁民』とは違う。彼らは以前船上で暮らしていた。彼らは少数民族ではないが、少数民族のようなものだ」という答えが返ってきたのである。

汕尾でのこの二つの会話では、「漢族」であるはずの「漁民」が「少数民族」あるいは「少数民族のようなもの」とされた。これはいったい何を意味するのだろうか。

ところで、中国の華南にも漢族以外の民族、すなわち「少数民族」は存在する。しかし、本論第 7 章で取り上げる畚族をはじめ、チワン族、トゥチャ族など、華南の「少数民族」の多くは漢族との差異が相対的に少なく、「漢化」の進んだ民族とされる。そうした点において、同じ中国の「少数民族」とはいっても、西北地方のチベット族やモンゴル族、ウイグル族などとは状況が大きく異なる[松本ますみ 1999:171-173]。華南の少数民族と漢族の文化的差異は、西北におけるモンゴル族やチベット族と漢族の差異と比べると、たいへん小さいものであるといえよう。

その一方で、華南の漢族内部には、方言をはじめとした文化的多様性が存在することも指摘されている。これは特に、移民先である香港や東南アジアでの華人研究では比較的早期に意識された[Crissman 1967, スキナー 1988(1857), Blake 1981 など]。その理由としては、移民先において、出身地を異にし、文化伝統を異にする漢族同士が直接出会い、互いに競合しあうなかで自己意識が明確化したことが想定されよう。このことは、東南アジアや香港に限られることなく、ホニグが「蘇北の人々は蘇北では『蘇北人』ではなかった。(移民先の)上海でのみ『蘇北人』になる」[Honig 1992:9]と指摘しているように、他者との出会いという社会的コンテクストの中でエスニシティが発生するということは、たびたび見られる現象である。

また、次章で検討するように、中国本土における漢族文化の多様性とそうした集団の来歴の研究は、「民系」「族群」研究として行われてきた。そうしたなかでも、「客家」についての研究が最も盛んに行われてきたといえる。「民系」の語を造語した羅香林による研究を土台として、文化集団としての自覚化が行われてきた。もちろん、近年では、中原起源説一辺倒への疑問、多様性の提示[莊英章 2002、房学嘉 1996、謝重光 1995、陳支平 1997]なども行われているが、文化資源として、こうして学術的に描かれてきた客家文化の利用[瀬川 2012a:217-222, 2012c 他]は現在でも盛んに行われている。

一方で、かつての「蜑」、あるいは水上居民、「漁民」からは羅香林のような研究者は排出されなかった。つまり、積極的に自らの文化を描き、我々集団として位置づけるような動きは存在しなかったのである。しかし、最初に述べたように、古くから「蜑」に関する記述はあり、中国でも多くの研究がなされている。これが「漁民」が少数民族、あるいは少数民族のようなもの、とされる要因の一つである。本論第 1 章、第 2 章で紹介するように、民国期には広州や福州などの中国大陸で水上居民調査が行われた。その後大陸での調査が困難な 60 年代から 80 年代にかけては、香港での調査研究が盛んに行われた。他方大陸では 80 年代以降徐々に研究が再開され、中山大学の研究者によって歴史学的研究と形質人類学的研究[張、黄 1988]が行なわれた後、やや断片的なものも多いが、各地の水上居民、あるいは「蜑」とされた人びとに関する報告が多くなされるようになった[秦璞、徐傑舜 2005a, 2005b、張朔人 2007、易源 2003、劉平安 2006、劉復興 2007、鍾毅鋒 2007、劉伝標 2003 など]。

その中で、長沼さやか著書[長沼 2010]は、1950 年代から今日までの大陸での水上居民

に関するエスノグラフィーの空白を埋める最大の研究成果であるといえる。長沼は、広東省中山市など珠江デルタの沙田地区の「水上人」を対象に、外からの名付けと名乗りが一致しない状況下において、「水上人」という名がカテゴリーを実体化させるメカニズムの解明を試みた。彼女によれば、それは宗族による自己正当化のための水上居民の異化にあるという。こうした文脈においては、水上人と陸上漢族の文化的差異とは宗族組織の発達状況と言い換えることができることも述べている[長沼 2010:242]。

たしかに珠江デルタのように宗族の発達が顕著な地域ではそうであるかもしれない。しかし、宗族の発達程度は地域によってまちまちであり、そのため陸上居民と水上居民との境界のあり方も違った形があるはずである。本論が分析対象とする汕尾の町の住民の多くは、古くても清代以降に汕尾に入った人びとが多く、第 6 章に登場する対岸の新港白石村から移動した Z A 氏一家のように、周辺の農村からここ 1, 2 世代の間に移住した人びとも少なくない。従って宗族や祠堂は存在するものの、地主としての経済力と長い歴史により圧倒的プレゼンスとを誇った珠江デルタの宗族とは異なるものである。従って、汕尾においては、陸上のマジョリティと「漁民」の境界として、どのような文化的差異がどういったメカニズムで作用するのかを改めて考察する必要がある。

また、長沼はその著書の副題にもあるように「漢族エスニシティ」を分析対象としている。しかし、多様な「漢族」と、文化的に「漢族」的な少数民族が比較的近距离内で暮らす華南では、自覚化されるもの、されないものを含め、漢族/少数民族という枠組にとらわれないエスニシティのあり方の探求がなされるべきである⁸。それぞれの地域における歴史的、社会的コンテクストを明らかにしていく作業を通じて、こうしたエスニシティのあり様が解明できるのである。本論第 6 章はそうした試みのひとつであり、少数民族である畬族、漢族である客家、そして「少数民族のようなもの」という何ともあいまいな表現をされる「漁民」のエスニシティを考察する。

おわりに―本論の目的および各章の内容

現在では、陸上がりを済ませ、「漁業」に既に従事しない者も存在する汕尾の「漁民」は、なぜ「漁民」と呼ばれ続けるのか。彼らの自他境界の消長を考察し、そのメカニズムを解明することが本論の目的である。

まずは、第 1 章、第 2 章において、民族概念導入をはじめとした中国の学術の流れや、民族識別工作、その後の陸上がり政策等を回顧し、中国における水上居民像の描かれ方を考察する。第 1 章および第 2 章で検討するのは描かれた中国の水上居民像であり、それは人々によって作り出されたものである。そこで本論では、集団としての実体性を想起させる「民族」や「エスニック・グループ」という概念ではなく、集団枠組を取り外しながらカテゴリーとアイデンティティ概念を取り込みつつ集団の在り方とを論じるエスニシティという概念を用いる。その上で中国の水上居民像の形成と再編を分析する。この作業は、

これまでの中国水上居民研究史を回顧する作業でもある。

第 1 章では、まず、香港人類学で形成された水上居民像がどのような特徴を持っていたのかを検討する。さらに、清末から 1950 年代までの状況を背景として「民族」およびその下位概念がどのように形成され、用いられてきたのかを考察する。水上居民像は、そのような「民族」に関わる事情の影響を様々な形で受けて形成された。こうして、様々な水上居民像の形成過程を議論する。

第 2 章では、第 1 章で確認した過程で形成された様々な水上居民像が、民族識別工作を経て、1960 年代以降どのように再編されたのかを確認する。そこでも様々な水上居民像が存在するが、それらが生じた原因を考察する。

第 3 章以降においては、広東省沿海の港町汕尾を主たる研究対象として選択し、分析を行なう。第 3 章および第 4 章では、汕尾の「漁民」をめぐる社会的コンテクストの再構成に勤める。ここでは、汕尾におけるかつての水上居民が、民族政策、陸上がり等を経て「漁民」となる歴史的過程を、広東省の民族政策や漁民政策等の整理を通じて明らかにする。まず、第 3 章では、調査地のおかれた文化的経済的状況を整理し、そのなかでの「漁民」および、文化的他者の存在のあり方を提示する。汕尾市（海陸豊）とは広東省のなかでどのような地域とされるのかを明らかにした上で、漁港汕尾の歴史と特色についても概観する。

第 4 章では、水上居民の後裔とされる「漁民」をめぐる諸政策を概観する。はじめに広東省の漁民政策を踏まえたうえで、それに基づいて行われた汕尾での「漁民」の陸上がりによる集住、生業の集団化の過程を検証する。それによって、「漁村」「漁民」という集団イメージが形成されるにいたったことを証明する。

第 5 章では「漁村」を代表して祭祀活動を行っている「漁村理事会」の活動に注目する。廟をつくろうとする理事会の成立背景を整理し、さらに理事会の行う諸行事の分析を行う。その中で彼らの文化的戦略、ならびに「漁民」イメージ利用への彼ら自身の戦略をさぐる。また、「漁民」イメージを利用した民俗文化観光について、地元政府、あるいは「漁村」理事会などの対応を検証し、「漁民」文化はあくまで地元文化の一つであるという位置づけについて考察する。

第 6 章では汕尾市内に存在する「白話漁民」、「客家」、「畬族」という文化的マイノリティの差異化のなされ方について整理し、「漁民」との比較検討を行う。

第 7 章では「漁民」である X 家と陸上居民 R 家の春節、清明節という年中行事の民族誌的記録と、そこに現れる文化的他者に注目し、現在の汕尾における「漁民」文化の位置づけについて再考する。

結論にあたる終章では、これまでの議論を整理したうえで、既に陸上がりを済ませ、かつ漁業にも従事していないにもかかわらず「漁民」とされる人びとの自他境界の消長について、そのあり方を考察する。

調査の概要

本論文で使用する調査データは 2004 年 9 月から 2007 年 8 月までの中山大学留学期間中の 2005 年 1 月から断続的に行った数度の予備調査と 2006 年 10 月から 2007 年 8 月までの本調査、および 2008 年 2 月から 3 月、2009 年 4 月、2010 年 6 月の追跡調査により得たものである。⁹

本書におけるフィールドデータは数度の予備調査と本調査、ならびに補足調査

2005 年 1 月	予備調査
2005 年 8 月	予備調査
2005 年 9 月	予備調査
2006 年 1 月 21 日～ 2 月 12 日	R 家住み込み
2006 年 7 月 30 日～ 8 月 10 日	D 家住み込み
2006 年 4 月 7 日～ 4 月 13 日	「漁村」予備調査
2006 年 10 月～2007 年 8 月	「漁村」X 家住み込み
2008 年 2 月から 3 月	追跡調査
2009 年 4 月	追跡調査
2010 年 6 月	追跡調査

¹ 山鹿は「(東京の) 船住生活の発生は、東京港の発達以後における経済的理由によるもので比較的新しく、関西の家舟民のような陸上社会との隔絶や、華南の蛋民のような民族的差異を含むものとは、著しく異なっている」[山鹿 1950:29]と述べており、九州、瀬戸内海の家船や、「蛋民」とは別問題と考えていた。しかし、中国において「蛋民」とされるものには、船上生活を始めて間もない者も含まれる。東京の船上生活者も、船の上で生活していた人々であること自体は事実であるため、取り上げた。

² 中国の「畚」(she) との関連を指摘する説もあるが[羽原 1992 (1949) :184-185]、現段階では関係は不明である。

³ 本論で検討しているのは、民族、エスニシティ研究での思考法としての「民族誌的現在」の問題であり、人類学者が民族誌を書く際に、「民族誌的現在」を設定するという手法そのものを批判するものではない。

⁴ 山川、辰巳の訳文は「人種性」となっているが、訳注によればここでの「人種性」とは「ethnicity」を訳したものである[コーエン 1976:236]。「Ethnicity」の訳語として「人種性」がふさわしくないことは、今日では明白であり、本論では訳文の「人種性」を「エスニシティ」に置き換えた。

⁵ 山川、辰巳の訳文では「人種集団」とされている。しかし、「人種集団とは、国家といった

共通の社会体系の枠内で相互作用を営みながら、いくつかの規範的な行動ないし文化の有り様を共有し、より大きな集団の一部となっている人々の集合体である。」[コーエン 1976:153]という表現や上述の「人種性」に関する訳注[コーエン 1976:236]から訳文の「人種集団」を「エスニック・グループ」に置き換えた。

⁶ここで紹介する「実体派」「虚構派」の議論は、「民族」は「エスニック・グループ」（あるいは「エスニシティ」）とネーションと部族を包括するとする「民族」を積極的にする立場の人々、あるいは「エスニシティ＝エスニック・グループ」とする人々によって議論されている。「民族」、「エスニック・グループ」と「エスニシティ」の関係は次節参照。

⁷ 蘇は汕尾の漁村で最も多い姓である。

⁸ もちろん、マジョリティにより異化された「水上人」も漢族である以上、現代珠江デルタのエスニシティを「漢族エスニシティ」として考察することは妥当である。

⁹ これらのフィールドワークは中国政府奨学金および、東北開発記念財団海外派遣援助、東北アジア研究センター『『東北アジア』地域に関する共同研究』により実現したによるものであり、関係各位に心から感謝の意を表したい。

第1章 水上居民像の形成

はじめに一水上居民像と「民族」

本章では中国の水上居民像がどのように形成されたのかを検討する。まず、1950年代以降、バーバラ・ウォード、モーリス・フリードマンらによって確立された香港における人類学（以下「香港人類学」と略）の特徴を明らかにし、水上居民像が人類学の「伝統」と中国の「伝統」との関わりの中で、どのように形成されたかを検討する。第2節では、清末から中華人民共和国成立を経て50年代までの「民族」をめぐる政治的、社会的背景を踏まえて、「民族」の下位概念として用いられてきた「民系」「支系」「族群」が今日の人類学、社会学の文脈でどのように使われているのかを考察する。「民族」およびその下位概念と水上居民像は、相互に様々な影響を及ぼし合っている。第3節では、こうした「民族」に関わる様々な要素を反映して、民国期以降、民族識別工作実施に至るまでの間に描かれた水上居民像の形成過程を追う。

第1節 香港人類学における水上居民像の形成

本節では、まず、英国人人類学者ウォードの水上居民研究を整理する作業を通して、香港人類学の特徴を分析する。そこから、当時の香港人類学の枠組に影響を受けていた水上居民研究が、どのような水上居民像を描くことになったのかを考察する。

ウォードは、1950年代から60年代に香港新界の滘西（Kau Sai）において水上居民の調査を行った。ウォードは、レヴィ＝ストロースの「意識モデル」「無意識モデル」の観点¹を応用しつつ、これを香港滘西の水上居民にあてはめ、ある社会の「意識モデル」は一つではなく複数存在するということを指摘した[Ward 1985 (1965) :42]。リーチが『高地ビルマの政治体系』において行った、客観的文化内容と集団の境界は一致しないという成果を受け、ウォードは水上居民自身のアイデンティティの多様性に注目することを試みたのである。ウォードは滘西の水上居民の「意識モデル」を、①自家製モデル（home-made model または immediate model）②主観的伝統モデル、あるいは伝統的であると信じられているモデル（believed-in traditional model または ideological model）③内部観察者のモデル（internal observers' model）の三種類に分類している。ここではまず、この三種類の「意識モデル」を紹介する。

①自家製モデル（home-made model または immediate model）

それぞれの人々が持つ日々の生活、または、当該集団の社会文化システムに関するモデル。水上居民、客家など、それぞれのグループはそれぞれの「自家製モデル」をもつがその内容は多様である。例えば、他の漢族に寡婦の再婚を禁止する習慣があっても、

水上居民の人々は、寡婦の婚姻について、禁止されているとは考えない。といった場合、これは水上居民の「自家製モデル」である。

②主観的伝統モデル (believed-in traditional model または ideological model)

該当集団が、伝統的な士大夫（読書人・官吏・紳士）のモデルと信じているもの。これは科举制度（官僚制度）を通じて「儒教の理想＝社会規範の意識モデル」となっていた。そのため、漢族の士大夫（literati）、郷紳（gentry）の社会システムの意識モデルには時代的、地域的な連続性、統一性がある。同時に、非士大夫階層も社会的権威を入手するためにはこれに従う必要が有る。つまり、社会権力をともなう士大夫の意識モデルと、自身が持つ伝統的な意識モデルとの一致が要求される。

③内部観察者のモデル (internal observers' model)

水上居民自身が構築した、客家など陸上などに住んでいる他の漢族についてのモデル。同じ漢族という意味では「内部(internal)」であるが、他のグループを外側からみたモデルであるので「観察者(observer)」のモデルとなる。

ウォードはこれらの三つのモデルを提示し、漢族の（理想の）「意識モデル」はひとつではなく複数あり、そのため、「漢族の家族」「伝統的な中国（漢族の）社会構造」といった見方で、現実の人々の生活を的確に把握することは不可能であると主張した[Ward1985 (1965) :42]。この見方は「多くの場合民族誌家は、『ひとつの部族』なる文化的実体が存在するにちがいないという公理に導かれて、そうした『部族』をさがし求めているにすぎない」[リーチ 1987:331]とするリーチの立場と重なるものである。このように、ウォードは、レヴィ＝ストロースが「意識モデル」を「理想のパターン」または「規範」としたのに対して、すべての社会が単一の社会体系構造で成り立つとしてこのモデルを用いると、誤りが生じることを指摘し、レヴィ＝ストロースへの批判を行った[Ward 1985 (1965) :60]。

ウォードの論考のもう一つの特色は、水上居民が水上生活を捨て陸に上がり「陸上人」のように振る舞うことで「陸上人」に同化するとしたことである[Ward 1985 (1965) :55-58]。「陸上人」のように振る舞うこと、すなわち「客観的」な文化、特色が「陸上人」と同じになれば、同化するという立場に立っている。水上居民に対するかつての「異民族」視は、木偶、イヤリングなどの越族的文化要素に基づくとする考え方も含め、「客観的」な文化、特色が「直接モデル」、あるいは「内部観察者のモデル」という意識モデルを支えているという立場に立っている。

今日では、ウォードによるこれら三つのモデルの提示は、外部観察者によるものではなく、自己意識に着目した点が大きく評価される[シンジルト 2003:305]。無論それはリーチやモアマンらによって示唆されていたことではあるが、対象者の語りに目を向けた研究への道をさらに広げたものとして評価できる。

また、「伝統的であると信じられているモデル」の存在に高い価値を認めることによって、多様な「自家製モデル」に基づく文化的差異が存在しても「漢族」たりうると説明したことが、後の研究、特に「漢族」およびその周辺の民族研究に大きな影響を与えた。さまざまな異質な文化を持つ人々、言い換えれば様々な「自家製モデル」を持つ人々が、そのような文化的差異を持ちつつも同じく「漢族」であることには、矛盾しない原理が存在することを説明したとして、その後の研究においてウォードはしばしば引用される。例えば、王崧興は、『理想的伝統モデル（伝統的であると信じられているモデル）』を意識していれば、極端な例として、たとえ少数民族がかれらの『直接モデル（自家製モデル）』によって日々の生活を営んでいても、漢民族の範疇とみなされてもおかしくない見方」[王崧興 1986:150]と指摘し、現在「少数民族」になっているグループすらも、「漢民族」に含まれる原理としてウォードのモデル論を用いている。また、ウォードが「伝統的であると信じられているモデル」に該当するとしたものを、Chineseness、Chinese way であるとする研究も見られる[Pasternak and Salaff 1993:254]。

しかし、「伝統的であると信じられているモデル」とは何かを考えると、はっきりと「これが伝統」というものが存在するのではない。例えば、涪西の人々に未亡人の再婚について質問しても、『我々漢族』では再婚は禁止されない」という答えが返ってくるが、士大夫階層においては再婚は禁止されており、それが「伝統的な漢族」なのである[Ward 1985 [1965]:42]。「伝統的であると信じられているモデル」は漠然としたものであり、実際には人によって、あるいは状況によって様々なものが「伝統的であると信じられているモデル」として語られる。それは瀬川が『主観的伝統モデル(伝統的であると信じられているモデル)』とはいったいどのような内容をもつものなのか？これについて Ward はあまり詳しく説明していない。これはある意味当然のことといえる。というのも、この『伝統モデル』はかなり抽象的で漠然としたものだからだ。水上居民たちにしてみれば、中国人・漢族としての『伝統モデル』の価値は認めるものの、その詳細な内容については熟知しておらず、だからこそそれを実践することもなく、かけ離れた生活をしているのである」[瀬川 1998:154]と述べていることから窺える。この「伝統的であると信じられているモデル」の不明瞭さは、以下に述べるウォードの香港での研究が行われた背景と関連する。

香港では、ウォードの研究をはじめ戦後に多くの人類学的研究が行われた。その背景には、1949年に中華人民共和国が成立し、西側の研究者は中国本土での調査が実際上困難になったことがある。中国本土での調査が困難になったため、1949年以降、香港は台湾と並んで「残された中国」(the residual China)として、研究者の注目を集めるようになった[大橋 1997:112-113、芹澤 1998:147-148 他]。香港、台湾は、中国本土とは異なって研究者にとって調査可能な土地であり、「文革」等によって「伝統的」なものが徹底的に破壊された大陸に対して、それらの地域はこうした政治的、社会的混乱に直接巻き込まれることはなかった。そのため研究者たちは「伝統的な中国」を香港、あるいは台湾に求めようとした。例えば、香港におけるリネージ研究の始祖 M・フリードマンは次のように振り返っている。

人類学的な現地調査について言えば、リネージ組織およびそれと密接な関連をもつ諸問題に関する調査を行う機会はたくさんある。新界の農村社会研究のための基礎作業は、既にバーバラ・E・ウォード女史、ジョン・A・プットランド女史、ジャック・ポッター教授、H・D・R・ベイカー氏、R・G・グローヴス氏らによって行われている。他の人類学者たちも彼らに続くであろう。だから、新界は英国の統治と現代における人口や経済生活の変化に晒されすぎたため、伝統的な中国の諸制度に関心をもつ人類学者にはもはや役に立たないなどという考えを払拭することに私は助力したい。もちろん、香港植民地に併合されて以来、新界は大きく変わった。それは単なる一九世紀の化石ではない。それが示す多くの「現代的問題」（特に過去一五年間の産業や農業の変革から生じたもの）は研究する価値のあるものであり、それらを見捨てることは全く愚かなことであろう。しかし、古いリネージは未だに存在している。内部の権力も行使されており、土地も祖先の供託として保持されている。祠堂では祭祀儀礼が続けられている、等々。我々は中国の王朝時代に行われていたものを見ることができるが、それと同時に大事なことは、リネージがいかんにして現代世界に適応しているかを理解する好機でもあるということだ[フリードマン 1987:5、下線等筆者]。

以上のように、フリードマンも、当時の香港新界が単なる「19 世紀の化石」ではないことは認識しているものの、「王朝時代」を垣間見ることができると考え、未だに存在している「古いリネージ」を研究することが可能であると考えた。「19 世紀の進化主義、20 世紀初頭の伝播主義、1920 年代から 50 年代に至るイギリスの構造機能主義、そして 60 年代 70 年代の構造主義といった通説的な文化人類学の編年体系によるとすれば、それぞれの時代において、親族研究はその中心を成す諸理論の構築に基本材料を提供してきた」[瀬川 1997:30]とされるように、親族研究は人類学の重要な研究テーマであった。フリードマンが中国でのリネージ研究を志す直前には、イギリス構造機能主義の第 2 世代にあたる、エヴァンズ＝プリチャードやフォーテスらがアフリカでの調査を行った。エヴァンズ＝プリチャードやフォーテスは、単系出自集団を中心にアフリカの「部族社会」を分析した。香港では特に、「未開社会」「部族社会」とされていたアフリカを調査地として研究が蓄積されていた「リネージ」が「文明社会」である「中国」ではどうかという興味³に基づいて研究が始められたのである。フリードマン以降、香港においては、当時人類学の中心的研究課題であった親族研究が行われた。

このように欧米人研究者による「1950 年代、60 年代の香港の民族誌」は「残された中国」としての部分に焦点があった。なかでも、社会主義体制化では消え去ってしまうとすらかんがえられていた宗族という「リネージ」を主たる研究対象にしていたのである。香港を含む華南は、「リネージ」が発達した地域である。そして、華南のリネージ発展の要因をフリードマン、ポッター (Potter)、ベイカー (Baker) らは、土地の共同所有が成員の忠誠

を保持するための紐帯となったためであると考えた。その中では、水上居民はリニージを持たない例外的な存在とされる。

こうした理由により、フリードマン以降の人類学者は水上居民には大きな関心を払うことはなかった。フリードマンはリニージの世代深度について考察する中で、水上居民居住地の資料を以下のように除外している。

この地域（新界東部砂頭角地域）にはいる島々の資料は除外する。なぜなら、ここでは、農業集落を問題としているからである。生活の資を海から得ている村落（コミュニティ）の分析は別個の問題である[フリードマン 1987:25]。

フリードマンにとっては、リニージを持たない水上居民は研究対象にはならなかった。なぜならば、フリードマン自身明言はしていないものの、土地を持ち、リニージを持つものが「伝統的中国人」であるという認識が存在していたと思われるからである。志賀が、「これまで少なからぬ研究者が香港新界の農村に中国の伝統的な村落社会を見出し」[志賀 1997:163]てきたとするように都市、あるいは漁村は「伝統的な中国」とは見なされてこなかった。芹澤も「人類学者は、農民経済や宗族組織など、中国大陆を連想させる『新界原居民』の伝統的な文化に注目して研究を行う傾向」[芹澤 1997:138]があったことを指摘している。

香港の水上居民を研究したウォードの研究は「リニージ」を対象としたものではなかったが、「残された中国」を求めていることは、「伝統的と信じられるモデル」がすでに存在しない「士大夫」のモデルであるとしていることや、「科举」の影響について論じている点から窺える。このように、調査者が「住民が『士大夫』が伝統を担っていると信じている」という視点を持っていることを前提としたため、調査において「士大夫」のモデルが重要になったと考えられる。

以上のように、「残された中国」を求めている姿勢は、フリードマンにもウォードにも共通する。こうした研究視角がウォードの「伝統的であると信じられるモデル」の誕生に貢献したのは間違いないだろう。

フリードマン以降の研究においても、水上居民については、民族誌の導入部における調査地概要の説明に以下のような形で登場するか、もしくは、リニージを持っていないことが言及されるのみである。ポッターは以下のように述べている。

最近の移民流入が起こる前までは、新界には4つのエスニック・グループが存在した。即ち広東人（Penti）農民、客家農民、蛋家（boat people）、そして鶴佬である。（中略）蛋家水上居民は太古からの南中国沿岸の住人であり、おそらく、漢族がこの地域に住む以前から住んでいた非漢族（non-Chinese）エスニック・グループの一つであろう。鶴佬もまた水上居民であり、もとは福建省からやってきた。しかし、彼らの一部は陸上に

定住し、農業と漁業を兼業している。(中略) 広東人はこの地域の支配的グループで、他のエスニック・グループを見下す傾向があり、客家との通婚は存在したけれども、最近まで水上居民との通婚は拒否していた[Potter 1968:11-12、筆者訳]。

上記の文章からは、「蛋家」は、かつてはおそらく非漢族であったこと、鶴佬もまた水上居民であるが、陸上に居住しているものもいるとする認識が読みとれる。また、ポッターは、それぞれの集団に「エスニック・グループ」という用語を用いている。

香港新界北部の宗族村落である新田および、新田から英国への出稼ぎ者に関する調査を1969 から 1971 年に行ったワトソンは、その著書『移民と宗族』[1995(1975)]の中で、以下のように述べている。

戦後、香港に中国全土からの新来の人々がどっと押し寄せるまでは、新界には三つの異なったエスニック・グループが住んでいた。すなわち、広東人、客家、そして船上生活者である。広東語をはなす「本地」(「地元民」の意、しばしば「プーンティ」(punti)と表記される)は、大まかには唐代(7 から 10 世紀)までに広東地方の支配を掌握した北方系中国人の開拓者の末裔であると信じられている。客家(「客の民」の意)は別の言葉を話し、優勢な本地グループよりは遅れてやってきた。客家は後にやってきたので、新界の中でも比較的劣った丘陵地に住み着いた。船上生活者は、他の優勢なグループの支配地の周縁部のニッチに身をおくことにより、この競争の激しい社会環境を生き延びてきた。船上生活者は、その名が示す通り、香港の台風よけの船溜まりに群がっているジャンクや小舟の上で生涯の大半を過ごす漁民たちである。このカーストにも似たマイノリティについて一般に信じられているところとは反対に、船上生活者は広東語を話し、その文化はこの地域の本地農民のそれに似ている。しかしながら、陸上に住む中国人たちは彼らを別個なエスニック・グループとみなしており、何世紀にもわたって差別してきた。船上生活者はこの地域のこれまでの政治・経済の歴史の中で、消極的な役割しか果たし得なかったのである。これら三つのエスニック・グループが、新界の「原住民」人口を構成している[ワトソン 1995:13]。

新界内陸部の上水(sheung shui)を調査したベイカー(Baker)の民族誌には、新界の人口統計の紹介で水上の人口にも言及されるものの、エスニック・グループとしては、以下に示すように「蛋家」は言及されない。

この地域(新界)には 2 つのグループが住んでいる(中略)。大きい方のグループは広東語話者で、本地(Punti)と呼ばれている。(中略)よい農地の大部分はこれら本地人の手に帰しており、他方、もう一つのグループである客家(Hakka)は、少々よい土地、およびより標高の高い、痩せた土地を占有している[Baker 1968:2-3、筆者訳]。

フリードマン以後の、香港での主要な研究課題は「残された中国」におけるリネージであった。それらの研究は、フリードマン・パラダイムと呼ばれる流れを形成した。そこでは、リネージを持たない水上居民は、研究分析の枠外に置かれた。

それに加えて、水上居民がリネージを持たないことが、リネージ研究に影響を与えたこともある。華南のリネージ発展の要因をフリードマン、ポッター、ベイカーらは土地の共同所有が成員の忠誠を保持するための紐帯となったためだとしたが、その説を補強する材料として、アンダーソンは土地をもたない水上居民にはリネージがないことを挙げている⁴[Anderson 1970]。アンダーソンにとって新界は「残された中国」であり、それぞれの「エスニック・グループ」が、「残された中国」の構成要素であるという前提も不動であったため、水上居民もリネージ研究の流れの上で考えることが可能であったと指摘できる。

以上の考察を基に、香港人類学における水上居民像の形成について整理してみたい。香港社会の人類学における水上居民像は、ウォードの研究が出発点となって形成されたものである。戦後、欧米人類学者はリネージや「残された中国」を求めて香港へやってきた。外部からの観察者である彼らにとって、水上居民は文化的にも「中国人」であった。ウォードのいう「伝統的であると信じられるモデル」は、「士大夫」のモデルであったが、実際には「士大夫」は過去の実在である。科举に関しても、清末に廃止されてからすでに半世紀の時が経過していた。

ここから、「伝統的であると信じられるモデル」の形成には欧米研究者の中国イメージ⁵が大きな影響を与えていたことが窺える。このような「伝統的であると信じられるモデル」に基づいた「Chinese」という枠組の設定が、「漢族である水上居民」という像の形成に大きな意味をもった。同時に、それは研究の動機にのみ原因があるのではなく、香港という場の特殊性も大きく影響していると考えられる。香港が19世紀に英国の植民地となって以来、20世紀前半までの間、香港社会には統治階級として社会に君臨したイギリス人と、植民地エリート中国人、非エリート住民の間に明確なヒエラルキーが存在していた[日野 1997:197]。そうした状況においては、ウォードら人類学者を含めた、西洋という絶対的他者との対比で、「Chinese」の一体性が強調されるのが香港の社会的文脈であったといえ、こうしたことがウォードの「伝統的であると信じられるモデル」の大枠を決定していたともいえる。こうした枠組みの中では、研究者の目は「漢族住民」にばかり向き、回族、チワン族、ヤオ族等の「少数民族」系移住者、出稼ぎ者が現実には生活しているにも関わらず、人類学の研究上の議論に上ることはなかった⁶。彼らの存在がエスニシティの議論上有効性をもつほどに顕在化することは1950年代60年代にはまずなかったし、その後今日に至るまでほとんどなかったとすらいえる⁷。また、沼崎一郎はそれまで「残された中国」に注目が集まってきた影響で、1997年の段階ですら、香港のインド人社会についての研究はほとんどないと指摘しており[沼崎 1997:231]、香港において「chinese」以外の研究は総じて等閑視されてきたといえよう⁸。

また、ウォードは「自己意識」に着目したものの、それを支えるものは「客観的文化基準」とした。そのため、「伝統的であると信じられるモデル」の共有により、それぞれが漢族であると理解されたものの、同時にその中でそれぞれ異なる文化を持った「エスニック・グループ」が存在することが、現地概況の前提として描かれることとなった。そのため、民族誌の冒頭で「新界には広東人、客家、水上居民がいる」というように、それぞれの「エスニック・グループ」の存在は、前提条件として記されたのである。

第2節 「民族」概念の展開

中国での「民族」とは如何なる意味を持っているのであろうか。松本ますみは漢語の「民族(minzu)」は大別して二つの意味があると指摘する。第一は、[国民(nation)]や[市民(citizen, citizen)]に当たるもので、具体的な用法としては、中国国籍を持つものは「中華民族」とされる。第二には、少数民族をさすものであり、「民族問題」「民族政策」「民族団結」「民族学」「民族法」「民族幹部」などのように用いられる[松本ますみ 1999:3-5]。シンジルトはその二つに加え、国家の認定を受けた公定の「民族」、つまり漢族と少数民族計 56 の民族を指す場合もあると指摘する[シンジルト 2003:38]。本節では、このような中国の「民族」概念がもつ多義性はどのように誕生し、意味が変化していたのかという問題を検討する。また、「民族」には「民系」「支系」あるいは「族群」などの下位分類がある。それらと「民族」との関係も考察する。

水上居民あるいは「蛋民」は、「民族」であるとする意見が存在する一方、「漢族の一部」である「族群」とする説明がされる場合もあり、時代や言及する人間の立場によって、様々な水上居民像が描かれている。中国における「民族」とその下位集団に関する問題を整理しておくことは、民国期以降、民族識別工作を経て現在に至るまでの間に描かれた、様々な水上居民像を考察する上で必要である。

1-2-1 清末から民国期の「民族」

アヘン戦争で敗北した後、19 世紀末には中国は、清仏戦争、日清戦争など、列強の進出に直面していた。和製漢語の「民族」が日本から中国へいつ、誰の手によって伝わったかについては諸説がありはっきりしない。ただし、「民族」という言葉が日本から中国へ伝わったこと、時期が 19 世紀末頃であることは多くの研究者によって認められている[横山 1997:176、黄光学 1995:2-3、韓錦春、李毅夫 1996:102-105、辻田 1996etc]。清末に流行した嚴復による「社会ダーウィニズム(社会進化論)」の影響を受け日本から「民族」という言葉を輸入した梁啓超ら[松本ますみ 1999:46-47]は、世界的なナショナリズムの思潮と、中国に迫る列強の脅威の中で、「民族」を使って語る必要を感じ、それを語る有効性を認識した[横山 1997:176]。

さらに梁啓超や革命派が、第1章で紹介したような日本の「民族論」、すなわち「日本民族」は共通の祖先（皇室）をもち、血縁関係にあるという議論の影響を受けたことも見逃せない[松本ますみ 1999:50]。「民族」が共通の祖先をもつという日本の「民族論」に基づいて、黄帝の子孫が中国人であるという観念が広まったのもこのころである。

孫文ら革命を目指すものにとって、とりあえずの目標は清朝打倒であった。革命派である同盟会では、清朝皇帝をもふくみうる「中華」ではなく、「満」と「漢」とを明確に区別する「民族」意識がかなり明確に存在していたのである[横山 1997:182、松本ますみ 1999:64-68]。この段階では「漢種のみが中国人」であった。

清朝打倒に立ち上がった後、孫文は1912年1月1日「漢」「満」「蒙」「回」「藏」の五族共和を公式に声明した[松本ますみ 1999:82-83]。五族共和とは、五つの「民族」が平等に国家を構成していることを宣言しているものだったのであろうか。横山廣子は、孫文の「五族共和」は、国家統合のためのきわめて政治的な発言であり、内陸の国家周縁部にあって、歴史的あるいは文化的に、また勢力的にも特別な政治的対処を必要とする蒙、回、藏の三族と、打倒した清朝の満族との良好な関係を維持するための語りにほかならないとする[横山 1997:183]。蒙、回、藏および満族が中華民国へ参加しなければ、孫文が理想とする国家統合は不可能な状況であった。

武昌蜂起以後、各地では独立への動きが起こっていた。1911年12月1日に外モンゴルにボグド・ハーンが独立を宣言している。モンゴル側にとって、大清帝国とは「中華帝国」ではなくて、とりもなおさず満洲皇帝の支配体制であり、また清朝との関係は満洲皇帝との関係でのみ理解していたため、外モンゴルは清朝が崩壊すると、独立へと進んだ[中見 1994:102]。内モンゴルの王公は、無条件に中華民国に参加するのではなく、自治権や王公の特権保存を条件として突きつけていた[松本ますみ 1999:85-87]。チベットもインドに亡命していたダライ・ラマが1913年に帰還すると「独立宣言⁹」を発表するような状態であった[毛里 1998:12-13]。時代は下るものの、新疆では「東トルキスタン共和国」が1933年、1944年と二度にわたり建国され[毛里 1998:210、新免 2001]、東北部では清朝最後の皇帝溥儀が日本に担がれて1932年「満洲国」を建国する。さらに、中見によると、内モンゴルのバボージャブを利用して、日本が袁世凱の追い落としを企てたこともあった[中見 2001:124-125]。「満洲国」建国やバボージャブの利用にみられるように、これらの動きの背後には、日本をはじめ中国への進出を狙う国々が存在した。

このような、「国家」の分裂によって列強の進出を助長するという事態を招かぬように、「蒙」「回」「藏」「満」に対する配慮を表明することは、孫文の目指す国家統合には不可欠であった。松本ますみは、「五族共和」について「漢」とは独立を宣言した17省からなる漢族の地（17世紀半ばには既に省制が完成していた中国本部）、「満」とは満族の故地東北地方、「蒙古」とは蒙古族の地の内蒙古と外蒙古、「回」とは回教徒（ここではウイグル人）が住む新疆地域、「藏」とはチベット地域を指す地理的概念であるといい、「五族共和論」とは、中華民国が旧清朝の領域と主権の正当なる継承者であることを宣言している

ものとまで指摘する[松本ますみ 1999:83]。

1920 年孫文は、「民族」は「五族」に留まらなないと初めて表明するが、その時点においても、究極的には諸民族を漢族に同化して「中華民族」を形成するという国家統合を考えていた[横山 1997:183]。日本から輸入された「国民」＝「民族」の思考を孫文が変えることはなかった。松本の言葉を借りると孫文の五族共和とは「漢族以外の四族を漢族に同化させた単一中華民族を創出し、統一共和国家を作ることを目指していた」[松本ますみ 1999:85]のである。

漢族以外の「五族」は、主に中国北部、西部の「民族」である。それでは南部の「民族」は民国期にはどのように認識されていたのだろうか。革命派は、清朝打倒を目指していた時期にすでに、満洲（と蒙古）以外のグループはすでに漢人に同化・吸収されているという認識であり、辛亥革命以後の孫文も含め、一貫して「苗」、「夷」などに対しては、同化させるべき集団としか認識していなかった[松本ますみ 1999:68]。『陽春県志』によると、民国期にはヤオ（瑤）族住民は迫害を受けるのを恐れて「漢族」として報告したため、民国期の人口統計書では全県人口構成が漢族だけ¹⁰になっている（陽春市地方史志辦公室 1996:923）。服装などの風俗習慣に対する国民党の同化政策もいくつか存在した。ある地方では、1930 年代半ば頃に国民党当局がプイ族やミャオ族などの非漢族の服装を改めることを強要した[塚田 1998:66,2001:283]。また、1940 年代半ば頃にも、国民党当局が、抗日戦争を戦うとともに国民党を中心として「中華民族」としての国民統合を目指す政策をとりはじめた。その際に漢族中心主義に基づいて非漢民族の服飾や習俗に対する変革が実施された[塚田 1998:68,2001:283]。このような政策はかなり強引に行われたようであり、例えば、張兆和によると、ミャオ（苗）族地域では「村人、特に女性は、定期市に出かけた時などに民族衣装を「漢族式」に変えるように強いられるなど、国民党の部隊から虐待を受けた」[張兆和 1999:334]という。このよう民国期には、「中華民族」という「国民」の形成を目標に、南部の「民族」に対して同化が強制された¹¹。

1-2-2 中国共産党の民族政策と民族識別工作

上述のように、国民党は強硬な国民統合政策を採用した。しかし、国民党の強硬な政策は失敗に終わったものが多い。例えば、内モンゴル内地化の強行がモンゴル人ナショナリストの国民党への反発を呼び、それが民族自治を提示する中国共産党系の運動に糾合され、1947 年王爺廟（ウランホト）自治政府が内モンゴルに成立した[毛里 1998:27-28]。このように、共産党は国民党の政策とは対照的な民族政策を打ち出し、支持を拡大していった。

ただし、共産党の民族政策も一貫していたわけではない。中国共産党は当初、民族の自決権とソ連のような連邦制を想定していた。中華ソビエト期 1931 年 11 月の「憲法大綱」（江西憲法）が、最も民族綱領がラディカルであったとされる[毛里 1998:34、松本ますみ 1999:188-189]。そこでは、「自決権」や「連邦制」を次のように規定している。

中華ソビエト政権は中国領域内の少数民族の自決権を認め、各弱小民族が中国から離脱して自ら独立国家を樹立する権利を認める。蒙・回・藏・苗・黎・高麗人などおよそ中国領内に居住するものは、中華ソビエト連邦に加入またはそれから離脱し、もしくは自己の自治区域を樹立する完全な自決権をもつ（訳は毛里 1998:34 による）。

「中華ソビエト連邦」からの離脱権を「少数民族」に認め、しかもその対象は「蒙」「回」「藏」など北方の「民族」だけではなく、「苗」「黎」なども含んでいる。このように中国共産党は「蒙」「回」「苗」などの「民族」勢力を味方につけるため、国民党や日本よりも「民族」側に有利な条件を提示した。ところが、抗日戦争を終え、建国期になると、共産党は、「連邦制」ではなく「統一された共和国」を志向し、民族の「自決権」は「自治権」に変わった。新中国の枠組みは、1949年9月の人民政治協商会議で採択された共同綱領によって決められた[毛里 1998:41]。その共同綱領では「民族政策」を次のように確定した。

中国人民政治協商会議共同綱領 1949年9月29日

第6章 民族政策

第50条 中華人民共和国領域内の各民族は一律平等であって、団結互助を実行し、帝国主義および各民族内部の人民の共通の敵に反対し、中華人民共和国が各民族友愛合作の大家庭となるようにする。大民族主義および狭隘な民族主義に反対し、民族間の偏見・圧迫および各民族の団結を分裂させる行為を禁止する。

第51条 各少数民族が集合居住する地区では、民族の区域的自治を実行し、民族集合居住の人口の多少および区域の大小によって、それぞれ各種民族の自治機関を設立しなければならない。およそ各民族が雑居する地方および民族自治区域においては、各民族はその他の政権機関中にすべて相当数の代表を有しなければならない。

第52条 中華人民共和国領域内の各少数民族は、すべて統一的な国家の軍事制度にしたがって、人民解放軍に参加し、地方人民公安部隊を組織する権利を有する。

第53条 中華人民共和国領域内の各少数民族は、すべてその言語・文字を発展させ、その風俗習慣および宗教上の信仰を保持または改革する自由を有する。人民政府は各少数民族の人民大衆がその政治・経済・文化・教育の建設事業を発展させることを援助しなければならない。（『新中国資料集成』第二巻、p596、訳は安藤 1995:69-70 による）

「民族」問題における中華人民共和国政府の基本目標は①国家の領域的統合、②辺境の対外安全保障、③忠誠心をもつ均質な「人民」の形成であった[毛里 1998:45]。中華人民共和国は、外モンゴル、沿海州などを除いて清朝の版図をほぼ継承しようとした。広大な清朝の領土を継承しようとした点においては国民党とほぼ共通している。連邦制による分離、独立権の認定はこの目標に反するものとなる。毛里和子はこの中国共産党の「連邦制」か

ら「統一された共和国」へ、「自決権」から「自治権」への政策転換を「自決権・連邦制は正統権力に対抗していた中共（中国共産党）が理念として、宣伝スローガンとして提起していたものだったこと、民族構成や分布がソ連とは決定的に異なること、新中国は帝国主義からの侵略に抵抗するナショナリズムをバネに誕生、成長し、その求心的ナショナリズムが伝統的な「大一統」観念と容易に結びついたこと、などでこの転換を説明することができる」[毛里 1998:44]としている。

上述のように「民族」の民族「自決権」は否定されたが「自治権」は認められた。しかし、「自治権」を行使して区域自治などを実行するためには、まず初めに、どこにどの様な「民族」が何人いるのかを確定する必要があった。それを「民族識別工作」と呼ぶ。費孝通は「民族識別工作」の目的を以下のように述べている。

解放以後、我々の党と政府は民族識別工作进行を十分重視してきた。党の民族政策を真剣に実行するためには、我が国にどのような民族がいるかをはっきりさせる必要がある。例えば、各級権力機関に民族の平等を実現するためには、各級人民代表大会にどのような民族が何人の代表を出さねばならないのか；民族区域自治を実行し、民族自治地方を設立するとき、どの地方がどの民族の集住地域であるかをはっきりさせねばならない[費 1994(1980):328、筆者訳]。

このように民族政策を実行するために「民族」を規定する必要があった。しかし、中国は面積も広く、人口も多いため、「民族」の規定は簡単には実行できなかった。そこで、「民族」を自己申告させたところ、以下のような状況が発生した。

解放後、中国共産党の指導の下、中華人民共和国内に民族平等が実現した。長期にわたり抑圧されていた多くの少数民族が、次から次へと彼らの民族区分を公開し、自分の民族名を提出した。これは党の民族政策の勝利であり、少数民族の自覚の表現である。1953年には、報告登記された民族名称には400余りになった。これらの400余りの自分たちで報告した民族名称は、全て単一の民族の名称なのであろうか。これらの民族名の中には、多くの、その民族の居住している地名や、民族内部の支系の名称、同一民族の自称と他称、多くの異なる漢語訳の名称が含まれていた。

[費 1994(1980):327、筆者訳]。

この時代に、水上居民の中にも少数民族として申告した例があった。広東省陸豊県甲子の「后船厝民（福建語を話す）」は、1950年7月の戸籍調査に民族名を「蒙族」として記入した[広東省民族研究所編 2001:69]。また、費孝通は、漢人のなかには、漢族としての特徴を保留しながらも、自分が漢人である事を知らず、その土地の他の人から呼ばれる他の名称を自己の民族名称として申告し、少数民族の中に入れられてしまった者もある事を紹介し、その例として雲南の蔗園人、広東の厝民を挙げている[費 1994（1980）:328]。

しかし、全国で自己申告された名称は 400 余と多すぎて政策に支障があった。そこで、「科学的」な「民族識別工作」により「民族」を識別、確定させていくこととなったのである。費孝通は次のように振り返っている。

それ（民族識別工作）は 1953 年に始まり、三十年ほどかかって、1982 年に一段落を告げた。識別をした後にさらに現地の民族の人々と協議して同意を得て、初めて中央による審査決定を経て公布することができた。1954 年には 38 の少数民族が、1965 年には 15 の少数民族が、1982 年にはさらに 2 つの少数民族がそれぞれ認められ、今日までに 55 の少数民族が認められている。漢族を加えると、中国というこの多民族国家は合わせて 56 の民族を有している[費 1997:466]。

こうして、現時点で 55 の少数民族と漢族の合計 56 の「民族」が確定されている。では「民族」をどのように確定させていったのであろうか。中国の「民族識別工作」はソ連でのスターリンの民族の定義に従ったとされている。スターリンによる民族定義とは「歴史的に形成されてきたところの、共通の言語・共通の地域・共通の経済生活を持ち、共通の文化において表現される共通の心理素質（状態）をもった、人々の堅固な共同体である」[費 1997:467]とされる。つまり、スターリンがいう民族の四つの特性とは、共通の言語・共通の地域・共通の経済生活・共通の文化において表現される共通の心理要素を指す。

しかしながら、中国の「民族」は「四つの特性」ですべて解決できるわけではなかった。毛里和子は中国では、「四つの特性」を柔軟に考えていたことを指摘している[毛里 1998:68]。具体的には、行政上の利便が優先されたことが指摘される。ハレル（郝瑞）は識別工作によって設定された「彝族」について、「民族識別は、最初は当然 4 つの民族特性に依拠していた。しかし事実上、その他の要素、自己認識や行政管理上の利便なども考慮する。もし行政管理の利便あるいは、民族の 4 つの特性が一致したならば、自己認識問題は軽視された」[郝瑞 2000:3]と述べ、行政上の利便も識別に大きな影響を与えたことを指摘している。

そのため、グラッドニーは、回族を研究するなかで、“ethnic nationalism”と“ethnic national identity”という語を用いることを主張し、簡単に“ethnic identity”という語を使用すべきではないとした（Gladney :1991,1998）。なぜなら、「回族」というカテゴリーは主として国家政策によって規定され、それと文化あるいは社会経済的側面との相互作用により各地域の回族アイデンティティが成立しているからであるとする。このグラッドニーの研究もまた、中国の「民族」に対する国家政策の影響が大変に大きいことを示している。

行政上の利便を理由にあげるもののほか、漢族の持っていたカテゴリーに基づいて識別されたという指摘もある。中国において「民族」を識別する際には、ハレルが「（彝族）カテゴリーを創造あるいは擁護しようとするものはまず『歴史』を書かねばならない」[Harrell 1995:66]と述べているように、「歴史」が重視される。「歴史」に書かれている様々な「民族」カテゴリーはおしなべて「漢族」が認識していたカテゴリーと重なっている。例えば、「倭

族」とは、タイ・ルーやタイ・ヤなどタイという自称を持つ集団だけでなく、*Baiyi*（「白衣」「白夷」「擺夷」）と漢族に長い間呼ばれてきた人々を指すことになった[Hsieh 1995:317]ものである。「哈尼（ハニ）族」も、漢族側の「窩尼¹²（ウォニ）」というカテゴリーを土台にして、まず範疇作りが行われたことが指摘されている[稲村 2002:36-39]。「彝族」に関しても、スターリンの民族の定義は厳密な方法で用いられたわけではなく、むしろ、革命以前の学者たちが書いた著作や中国人にとっての民俗カテゴリーの中に、既に大部分存在していた特徴を正当化し、強化するために用いられたとされ、革命以前から漢族によって書かれてきた「歴史」中のカテゴリーが「民族」とされたのである[Harrell 1995:66]。

こうして、鈴木正崇が「結果的には、当事者の主観は反映されず、調査者の判断による「客観的」な共通性が識別の基準とされ、内部の細かな差異は考慮されないで、外部から規定されるままに民族が確定された」[鈴木正崇 1993:223]と述べているような主として外部からの「民族」規定がなされた。しかし、このように外部から創造された「民族」であっても、当事者たちが「民族」を利用している側面もある。

その例として、観光資源としての「民族」あるいは「民族文化」の利用が挙げられる。馬建釗が「中国の少数民族は、歴史的な理由から、その多くは交通が不便で、情報が過疎、気候、地形も厳しい辺境地区に住んでおり、農工業の基盤は薄弱で、文化教育事業も遅れ、地域経済の発展を阻害している」[馬 2002:130]と述べているように、少数民族が居住している地域は経済発展が進んでおらず、その基盤も整備されているとは言い難い。そのため、国家の側が少数民族観光に着目している。その理由は①地域（経済）格差の縮小、②国民形成の促進[曾 2001:88]である。

鈴木正崇によると、広西金秀大瑤山では、かつてはヤオ（瑤）族のうち「過山瑤」と呼ばれる「盤瑤」と「山子瑤」が、自分たちの祖先である盤瓠を祝うために収穫後に村や家を単位にばらばらの日時に盤王節の祭りを行っていた。それが近年では、5種類のヤオ（瑤）族（「盤瑤」、「山子瑤」、「坳瑤」、「茶山瑤」、「花蘭瑤」）が集まり、旧暦10月16日に日付を固定して行うことで「民族」の団結を誇示しようとさえするようになっており、その背後に行政当局の働きかけが窺えるという[鈴木正崇 1993:226-227]。このような、「支系¹³」の差異を無視した「民族文化」の創造は多く報告されている[鈴木正崇 1993,1998,曾 1998:64-67,瀬川 2002a,2002b]。

「民族文化」の創造に対する見方は立場によって異なる。少数民族のエリートの中には観光を「民族」の自己表象の場として推進する人もいれば、観光開発において経済利潤のみを追求する人もいる[曾 2001:98]。観光は「民族意識」を高揚させるだけでなく、ある部分を肥大化させ、それを外部に見せることで刺激を与え、その反応がまた民族内部に還元されるという相互作用の動きを生み出し、民族のあり方を大きく変えていこうとしている[鈴木正崇 1998:181]。しかし、村人にとっての切なる願いは自分の生活が豊かになることであり、村が発展することである[曾 2001:102]ため、利益に結びつくのみなされれば、地元の文化とは異なった「民族文化」の創造も行われるのである。

中国の「少数民族」には、産児制限が漢族に比べ緩やかである、教育や就職で優遇措置が与えられるなどの特別待遇がある[鈴木正崇 1993:224 他]。謝継昌は、「傣族」は政府の認識に基づいたカテゴリーであるにもかかわらず、入試など、状況によって「傣族」であることが利用されており、「傣族」は「民族」が何らかの目的のために選択的に用いられているとする用具論的アプローチが当てはまる「エスニック・グループ」であるという[Hsieh 1995:320]。これは、「傣族」のみならず、そのほかの中国の「民族」にも当てはまる重要な指摘である。

中国政府は、エスニック・グループ自身からの要求を受け入れて、81年から85年まで民族籍の回復や変更を積極的に進めた[毛里 1998:126]。その結果、「土家族」「満族」などの人口は二倍以上になった[若林 1996:249-257, 横山 1997:4-5, 毛里 1998:126, 山崎 2001:48]。これは、それまで差別や偏見を恐れて「漢族」と申告していた者が、「少数民族」を選んだと中国国内では説明されるが、実際には上述した優遇政策による影響が大きい。認定されなかったが、水上居民を「少数民族」として認定してほしいと願う動きもあった[王 1994:256]。従って、中国の「民族」が極めて状況的、ある意味で政治的なものであるという毛里の示唆[毛里 1998:128]は大変説得力のあるものと言える。

「漢族」から「少数民族」に変更するのみでなく、「少数民族」から別の「少数民族」への変更を求める動きもあった。雲南省の楚雄彝族自治州に住む「里潑（リポ）人」は「彝族」から「俚僳（リス）族」への変更を求めた。これは、変更が認められれば、「彝族」の自治州の中に「俚僳（リス）族」の自治県や民族郷を作ることができ、「彝族」より大きい優遇措置が得られるからだという[松本光太郎 1995:40-41]。

また、両親の民族籍が異なる場合、生まれた子供はそのいずれかを選択することが可能であるため、優遇措置のある「ヤオ族」を選んだものの、漢族の多い都市で育ったため「ヤオ語を話せないヤオ族」になっている人も増えている[瀬川 2002b:196-197]。このように、使用言語や文化的特徴から遊離した「民族」は、謝が指摘するように[Hsieh 1995:320]、用具論的アプローチが当てはまる「エスニック・グループ」である。

ただし、全てのエスニック・グループが「少数民族」としての認定を求めるわけではない。例えば、海南島の「臨高人」にも、「臨高族」、あるいは「壮族」としての認定を求める動きが80年代ころに高まったが、広州在住の「臨高人」幹部や知識人を中心とした反対によって、「少数民族」としての認定は行われなかった[松本光太郎 1996]。政策的利益の追求が「民族」選択の全てではなく、「少数民族」になることの不利益も場合によっては未だに大きいことが窺える。

1-2-3 「民系」「支系」と「族群」

中国では「民族」の下位集団を指す語として、民国期以降「民系」・「支系」が、そして90年代からは「族群」という言葉も使用されている。中でも、慣用的に「民系」は漢族の

下位集団を指す場合に使用され、「支系」は少数民族の下位集団を指す場合に使われてきた。ここでは、それらの語が登場した背景と学術用語として「族群」が採用されるようになった過程をみていく。

前節で論じたように、中国では、国家が「民族」の正当性を主張するため、「民族」が決定してからは、「民族」の下位単位による違いは顧みられない傾向があり、下位単位を軽視、無視した「民族」アイデンティティの形成が促されている側面があった。しかし、こうした政策、現象が存在するからといって下位単位による違いが全て消滅するわけではない。特に近年そうした「民族」の下位概念に焦点を当てた研究が再び出現し始めている。

中国では主に漢族の下位集団を指す語として「民系」を使ってきた。この「民系」という言葉は羅香林の造語である。造語されたのは民国期であり、「民族識別工作」以前である。羅香林は客家出身の研究者で『客家研究導論』（1933）を著し、客家は「異民族」ではなく、「漢族」であることを主張した人物である。羅香林は『客家研究導論』以前の客家の系統、起源論を以下の四つに分類している。

- ①客家は苗蠻の別支であるという説。
- ②客家は越族の後裔であるという説。
- ③客家は系統不明だが、漢族と同種ではないという説。
- ④客家は純粹漢族であるという説[羅香林 1992(1933):12-14]。

①から③のように客家も「蛋民」と同様、異民族であるとしばしば言われていた。羅香林は、客家は「漢族」であり、同時に様々な特徴を持つグループであることを説明したかったのである。羅香林は「民系」について、『民系』という言葉は、民族内の種々の支派を解釈するために私個人が新しく創りだしたものである」[羅香林 1992(1933):24 註 1]と述べている。

瀬川昌久は羅香林が造語した「民系」に注目し「系」の内包する問題について以下のよう

彼は『客家研究導論』のなかでこの語を「是我個人新造出来用以解釋民裡頭種種支派」と説明している。漢民族全体の下位集団を指す語として、既存の適切な表現がないために彼自身新しく造語しているわけであるが、注目すべきは彼がこれを「系」として捉えようとしている点である。つまり、彼はこれら「民系」を、共通の起源に発し、永続的に再生産されてゆく系統としてイメージしていることがわかる。ここではそれは言わば lineage の系譜にもアナログスなものとして扱われている[瀬川 1986:136]。

「共通の起源に発し、永続的に再生産されてゆく系統」という意識は、羅香林、あるいは客家研究のみの問題ではない。このような意識は、近年再び出現し始めたものを含め「民

系」という言葉の使用のたびに繰り返し表現されるものである。

福建省内の漢族の下位集団に焦点を当てた研究である陳支平の『福建六大民系』（2000）もその例として挙げることができる。陳支平は福建の六大民系として、「福州人」、「興化人」、「閩南人」、「閩北人」、「客家人」、「龍岩人」の6つを挙げている。民族識別工作によって「漢族」とされたはずの水上居民は「民系」の一つとしては数えられておらず、「漢人民系と少数民族血縁文化融合」の章で登場する。「漢人民系と少数民族血縁文化融合」の章では傅衣凌の「福建省の特殊な部落の中では、畬と蜑が二大集団であって、この両族がまず越より出て、後に今の三省が接する区域に流れ分布し、広東省東部に入り、山にすむ者と、水にすむ者の違いによって二つに分かれたのであって、実はもともと一つである」という説などを引き、「蜑」（のちに「疍」）が異民族の出自をもつことを主張している[陳支平 2000:177]。しかも、「畬族」は民族識別工作によって「少数民族」として認定されているにもかかわらず、「漢化は蜑族のほうが畬族よりも遅かった」[陳支平 2000:174]とする。民族識別工作によって水上居民が「漢族」とされた現状について陳は「水上疍民は歴史上から消失し、完全に福建の漢族と一体となった。ここから政府の民族政策が一つの部族の発展へと向かうことに重要な意義をもっていることがわかる」[陳支平 2000:181]と述べており、識別以前の「水上疍民」は「漢族」ではないという認識が窺える。

前述のように「系」の概念は「共通の起源に発し、永続的に再生産されてゆく系統」という意識に基づいたものである。その概念から隋唐代の「蜑」と宋代以後の「蜑」「蜑」「蜑」を血縁関係のある同集団として捉えるという思考が誕生する。このような、「疍民」の「祖先」は「漢族」ではないとする解釈により、「疍民」を「民系」とする記述が避けられていると考えられる。

漢族の下位集団を「民系」と呼ぶのに対し、「少数民族」の下位集団は「支系」と呼ばれる。「支系」は、雲南省、貴州省、広西壮族自治区などに住む「チワン（壮族）」「イ（彝）族」「ハニ（哈尼）族」「タイ（傣）族」「ペー（白）族」「ミャオ（苗）族」「ヤオ（瑤）族」などの「民族」に多い[黄光学 1995:208-231]。「民系」と同様、「支系」という言葉にも、「共通の起源がある」という認識が存在する。稲村務は、字句から考えると、「支系」という概念はある「民族」についてそれらがいくつかの大きなネーグにわかれているという漢族のモデルをひきずっていると指摘している[稲村 2002:184]。しかし同時に稲村は、それは主に漢族側の見方であり、「（民族識別工作によってできあがった）「民族」には当然それ以前に日常的な感覚で呼び、呼ばれてきた集団認識があつて、それらが「支系」と呼ばれているのであるから、それ自体に斉一的な論理性があるとは考えられない」[稲村 2002:184]とも指摘している。「支系」は、その字句の意味とは裏腹に多様な集団を一つの「民族」に使用とした結果、使われるようになった語句であるといえる。

「漢族」には「民系」を用い、「少数民族」には「支系」を用いるという慣用的な使い分けがあつた。しかし、「漢族」と「少数民族」になぜ別々の語句を用いる必要があるのかについて適切な説明はない。広西民族学院の徐傑舜は、「客家」に「支系」を用いたところ全

て「民系」に書き換えられ、なぜ漢族の下位集団にのみそのような相違が発生するのかを、書き換えを主張した客家研究者と討論したという[徐傑舜 1999:12]。

実際「民系」「支系」を学術用語として用いると多くの不都合が生じることも事実である。そのため下位集団に対して「族群」という術語（＝英訳 **ethnic-group**）が使用され始めた。「族群」は初め台湾で使われ、近年大陸でも使用されるようになっている。徐傑舜は以下のように述べている。

再三の考察を経て、多くの学者の意見を集め、我々は以下のように決定した。国際学術界の規範と接続し、共同の言葉を使用する必要があるため、必ず「民系」「支系」という標準定義のない言葉の使用は放棄し、国際人類学界の慣用である「族群」を使用しなければならないのである[徐傑舜 1999:12、筆者訳]。

徐傑舜は、学術用語として問題の多い「民系」「支系」ではなく、「族群」を使用することを提唱している。しかし、研究者によっては、「族群」という語の導入が「民系」という語の使用停止にならない場合がある。前述の陳支平は、台湾では「族群」が使われ中国では「民系」が使われてきたのであって、同じものを指すという認識である[陳支平 2000:5]。そこには徐傑舜が指摘するような、「民系」あるいは「支系」という言葉への問題意識は見られない。

また、黄淑娉の書いた『広東族群区域文化研究』（1999）中に「広東漢族三大民系的文化特点」という章がある。ここでいう三大民系とは「広府民系」「客家民系」「潮汕民系」のことを指す。同じ章の中で「水上居民（疍家）文化」という節もあるが、ここでは「民系」という言葉は使われない。黄淑娉も「疍民」が現在は「漢族」であっても、祖先は「漢族」ではないと認識しているようである。

このように「民系」「支系」には学術用語としては問題が多い。しかし、祖先が「漢族」でないと考えられている「水上居民」「疍民」には「民系」はあまり使われないなど、「民系」が使用される集団と使用されない集団が存在することに注目したとき、「民系」という言葉の「民俗概念」としての存在意義は重要であると考えられる。ただし「民俗概念」とはいつでも、一般の人々が使うわけではなく、「研究者」が使用することも留意しておく必要がある。

1-2-4 「民族」と「族群」

前項で論じたように、「民族」の下位分類を「族群」とする動きが存在する。しかし、「族群」とは英語の「**ethnic group**」の訳であることを考えると「民族」は「**ethnic group**」ではないのかという疑問が浮上する。本項ではこの点について、中国の研究者の議論を参照しながら検討してみたい。

「民族」と「ethnic group」が必ずしも一致しないことについて、中山大学の黄淑娉は以下のように述べている。

人類学者と民俗学者は歴史の発展過程にあらわれた異なる形態の民族共同体に対して異なる名称を与えたが、それをここでは大まかに「民族」を称する。「民族」は「族群」を使って称してもよいが、ただし、西洋で用いられる「ethnic group」と我々が称するところの「民族」は同じではない。解放後、我が国は民族識別研究を経て 56 の民族の民族成分と族称を確定させ、国家は法律形式を用い規定を作り、彼らに民族平等と民族区域自治の権利を充分享受させ、社会主義現代化建設を進め、各民族の共同発展繁栄を実現した。アメリカ合衆国のような西洋国家では「ethnic group」を「民族」に対応させることはしない。ハーバードアメリカエスニック・グループ百科全書にはアメリカ合衆国の 106 の「ethnic group」の項目が収められているが、アメリカ合衆国政府はそれらの「ethnic group」を「民族」に当てることはしない。このような意味から、西洋の「ethnic group」と我が国の「民族」は同じではない[黄淑娉 1999:182、筆者訳]。

国家が「民族識別研究」を実行し、56 の「民族」を確定させたことがアメリカなどとの大きな違いであるということである。序章で論じたように、アメリカの「ethnic group」はアメリカ国内の黒人やユダヤ人などを対象に論じられた問題であり、中国の「民族」とは当然社会的背景が異なる。この点について徐傑舜は以下のような説明を与えている。

「族群」概念の含んでいる意味を明確にすると、我々は次のような結論を取り出せる。すなわち、「族群」は我が国の学术界で長期にわたり使用してきた伝統的「民族」概念とは完全には一致しない概念である。両者の間の根本的な区別は「民族」には憲法上賦与された権利と義務をもつ人々の法律原理上の本物の共同体の地位であり、根本的に言えば「民族」は第一に政治的概念であるが、「族群」は人々の共同体の憲法の束縛を受けない自然な存在であり、根本的に言えば「族群」は第一に文化的、社会的概念である[徐傑舜 1999:18、筆者訳]。

徐傑舜は、「民族」は政治的概念であるが、「族群」は文化的、社会的概念であるとしている。この違いを英訳にどう反映させるのかについては中山大学の周大鳴が次のような提案をしている。

「民族」には中国で付与された新しい内容が含まれており、欧文で相応しい訳語がないので、中国語のピンイン“*Minzu*”を用いることを提案している者もいる。ステファン＝ハレルも適訳がないため、英文中に中国語の音訳“*Minzu*”を残している。筆者（周大鳴）もまた、“*Minzu*”を法定の 56 の民族に用い、学術用語としての「族群」は、チ

ベトナム族のなかの康巴、安多人、漢族中の客家や広東人などのような、涵蓋¹⁴民族や次級群体に用いるというのが良い提案だと考える[周大鳴 2002:8、筆者訳]。

政治的概念である「民族」の訳には「*Minzu*」を、「族群」すなわち「*ethnic group*」を下位分類に使うことを提唱している。このような議論からは「民族」とは「*ethnic group*」ではないという結論になりそうであるが、中国ではそのような結論は出されない。英訳において「*Minzu*」と「*ethnic group*」を使い分けることを提唱する周大鳴も、「民族」が「*ethnic group*」であることは否定しない。

「民族」英文訳の *nationality* にはもともと「少数民族」の意味が含まれており、とりもなおさず、漢族以外の民族とする。…「族群」は一つの「民族」としてもよいし、漢族中の客家人、閩南人、広府人などのように、一つの「民族」中の下位集団としてもよい。「民族」という語にはこのような内容を含む方法がない[周大鳴 1997、筆者訳]。

「民族」では下位集団を指し示すことができないとは述べつつも、「民族」も「族群」であるとする。孫九霞も以下のように「民族」とその下位集団双方に「族群」を使用できると述べている。

比較的広い範囲の意味で（「族群」という言葉を）定義し使用する。すなわち我が国の「民族」と同じ意味で使うことも可能であり、また、例えば客家人、広府人、潮州人などのような、民族の下位集団を指して使うことも可能である[孫九霞 1998:25、筆者訳]。

「民系」「支系」の使用をやめ、「族群」を使用することを提唱している徐傑舜も「民族」も「*ethnic group*」であると以下のように述べている。

「族群」が指す範囲は大きくも小さくもすることが可能であり、大は 12 億人近い漢族のような「民族」を指し、小は畝民のような特殊生活方式を保持するグループを指すことも可能であり、「族群」概念の柔軟性と操作可能性が表現されている[徐傑舜 1999:18-19、筆者訳]

以上のように、「民族」は「*ethnic group*」と言い切れない側面があることを認識しながら、国家の定めた 56 の「民族」が「*ethnic group*」ではないと言う中国の研究者は皆無である。「族群」を使用する研究者たちの多くは、政治的に定められた「民族」の枠組みでは捉えきれない事象を扱おうという意図で「族群」を使用していると思われる。しかし中国では、「傾向としては族群論者が使う族群は、公定民族の下位単位を指す方向にある。しかし、彼らも国家の諸政策上重要不可欠な公定民族を無視することができない。そのた

めに、政治的『民族』と文化的『族群』の分離を目指す『民族』と『族群』関係の曖昧さは残る」[シンジルト 2003:54-55]のである。

国家としては、「民族」には根拠が無く、単に政治的に決定されているというわけにはいかない。中国政府にとって、「民族識別工作」は、「科学的」に行われた正しいものでなくてはならない。「民族」は「ethnic group」と完全には同じではないとは発言できても、「民族」は「ethnic group」ではないという語りは、中国国内では許されないのである。

元々「族群」は中国独自の意味をもち、国際学会との対話をしにくい「民族」、あるいは「民系」、「支系」というタームにかえて、欧米を中心とした学会の国際基準に準じた用語として登場した用語であった。しかし、結果として「族群」というタームの導入は、集団枠組みを取り外すエスニシティ論とは異なり、むしろ「民族」内部において特定の文化を持つ人びとを集団として強調することになった。ethnic group の訳語は「族群」と定められつつあるが、ethnicity の訳語が未だに定まらないことがそれを如実に物語っている。「族群性」、「族性」といった造語を用いてエスニシティを説明しようとする学者もいるが、そうした造語が根付いているとはいえず、「族群」という語がエスニック・グループの訳語であると同時にエスニシティの訳語としても用いられていることがしばしば見受けられる。

もちろん厳密に一語一語の定義を訳し分けようとする場合には、エスニシティとエスニック・グループは中国においても異なるものとなる。例えば、『当代西方社会学人類学新辞典』には、ethnic group の訳語としては「族群」が、ethnicity の訳語として「族裔」という語が紹介されている[黄平主编 2003:214-216]。また、外国語文献を原義に忠実に訳そうとした場合も、エスニシティとエスニック・グループは使い分けられる。例えば、ハレルの「Ethnicity and kin Terms Among Two Kinds of Yi(下線部は筆者)」という論文は、「両類彝族中的族群性与亲属称谓(下線筆者)」と翻訳されている。また、瀬川昌久の『族譜一華南漢族の宗族・風水・移居』[瀬川 1996]の中国語版においては、訳者の銭杭は直接的な中国語訳がないため、本書の論述における具体的な内容を考慮し作者と相談を重ねた結果、本文中のエスニシティに限って、「族源」という単語を当てると説明している[瀬川 1999:11]。

しかし、エスニシティとエスニック・グループを訳し分けない論著も多い。例えば、黄淑娉編『広東族群与区域文化研究(下線部筆者)』の英文タイトルは『Research on Guangdong Regionaal Ethnicity(下線部筆者)』となっている。また、納日碧力戈『現代背景下的族群建構』[2000]においては「ethnic group と ethnicity という概念を『族群』と訳す方法は、主に台湾や香港の学者の影響を受けて、台湾から中国大陆に入ってきた[納日碧力戈 2000:121]」と述べられており、ethnic group と ethnicity の双方が「族群」と訳されている¹⁵ことがわかる。

積極的に欧米のエスニシティ理論を中国に紹介してきた北京大学の馬戎も、英語文献において頻出される術語 ethnic group は中国語では族群と訳が統一されているが、ethnicity は具体的なエスニック・グループを指すのに用いるべきでないのにもかかわらず、通常「族群（族群性、少数民族性とすることもある）」と訳されてしまうと指摘している[馬戎

2004:54]。この馬戎の著書においても本文中では ethnic group を「族群」、ethnicity を「族群性」を訳し分けているが、その著書[馬戎 2004]『民族社会学¹⁶—社会学的族群関係研究』の英訳タイトルが『Sociology of Ethnicity: Sociological Study of Ethnic Relation』であることから見ても、「族群性」は本のタイトルにするほどの市民権を得ていないことが伺える。

このように、忠実に翻訳することを目指して「族群性」、あるいは「族裔」「族源」といった語を創出して説明する場合もあるが、どの語も中国語として社会生活上はもちろん、学術会においても定着しているとはいえない。

本論は、集団枠組みを前提とするエスニック・グループと区別する意味をもつエスニシティを用いており、中国での多くの「族群」論とは立場を異にする。しかしながら、「族群」という言葉を用いることで、「民族」とはされなかった様々な集団の文化を研究し、描くことができるようになったことは指摘しておきたい。ただし、また、特に近年はそうした研究を権威付けの根拠として利用し、観光資源として用いようとする動きもでてきた。そうした展開については、第 2 章で論じたい。

第 3 節 中国における水上居民研究—「蟹」から水上居民へ

1-3-1 民国期の水上居民研究

直江広治の言葉を借りると、中国における民俗研究は辛亥革命に連なる一つの革命運動として始まった。「民衆日用の話し言葉をもってしなければならぬ」とする、いわゆる新文学建設の運動とともに、さらにこの運動を社会変革にまで押し広げて、個人の権利が尊重されるようなデモクラティフィックな社会を建設せんとする意図が含まれていた。そのような事情により、中国民俗学は北京大学を中心とした民謡研究から出発した[直江 1967:241-244]。

その後、国民革命の根拠地であった広東に、民国 13 年（1924 年）に設置された国立中山大学には、北伐の開始などがあって、革命の同情者でもあった北大（北京大学）の進歩的な教授が移ってきて民俗学が南方に花開くことになったのである[直江 1967:255]。その結果、自然の成り行きとして、広州あるいはその周辺の「蛋民」の歌謡の調査も多く行われることとなった。「蛋民」の歌謡について、民国 18 年（1929 年）中山大学の『民俗』第七十六期蛋戸特集号で羅香林が「蛋家」と題した巻頭論文において「蛋家は豊富な詩歌の情緒をもつ民族である。彼らは水上に棲息し・・・」[羅香林 1929:1]と述べて、彼等の歌謡への関心を示し、以下『民俗』第 76 期蛋戸専号には、亦夢「汕尾新港蛋民的婚俗」、謝雲聲「福州蛋戸的歌調」、清水「蛋歌」という論文が掲載されている。また後に、吳家柱「兩陽蛋民生活與歌謡」[吳家柱 1936]が中山大学の『民俗』に掲載された。

主に歌謡などへの関心から書かれたこれらの報告、あるいは同時期のその他の報告のなかで、「蛋民」あるいは「蛋戸」とはどのような定義がされているのだろうか。上記の羅香

林は、「蛋家は豊富な詩歌の情緒をもつ民族である」[羅香林 1929:1]（下線筆者）として「民族」であるとしている。黄雲波は「廣州蛋族雜談」において「広州海浜では、人民は民族関係により、あるいは生計を立てる上での利便により、海上に家居するものが極めて多い。この艇を以て家と為す輩を故名に曰く蛋家という（下線筆者）[黄雲波 1928:1290]」として「民族関係」によって海上に住んでいるものもいると指摘している。吳家柱は「わが国の種族は異常に繁雑で、中国本部の漢族の他に雲南貴州一帯に羅、羅苗子、擺夷、両広湖南一帯の瑶民、広西の童人およびインドシナ半島各種土民、東南沿海の蛋家等の民族がある¹⁷⁾」[吳家柱 1936:213]として「種族」「民族」として「蛋家」を現在の少数民族とともに位置づけている。翁國梁は「福建省内には、幾種かの特異な民族がいる。一つは「蜑戸」、一つは「畚民」もう一つは婦人で「蠻婆¹⁸⁾」である。」[翁 1929:1]として「蜑戸」を客家とともに、現在少数民族である「畚民」と同じく特異な「民族」であると述べている。劉松青は「福州蛋戸調査記」において「蜑戸は閩粵の特殊民族・・・」としながら「蜑民と閩人は種類の区別はないといっても、彼等の間には実際顕著な隔りがある」[劉松青 1926:121]として「種類」の区別はないが、「民族」ではあり、閩人（福建人）との間に実際には大きな隔りが存在するとしている。このように、民国期には「民族」あるいは「種」として「蛋民」「蛋戸」が位置づけられていた。

中国の民族学には、歴史文献を重視し、「民族」の起源などを論じる特色があるように[祁慶富 1998:161]、「蛋民」についても、民国期にその起源を論じるものが多く現れた。のちに陳序経が分類した仕方に従えば、(1)「蛋民」の体格とその舟の形態より説明する（【表 1-1】参照）、(2)「蛋」の字よりその起源を解釈する（【表 1-2】参照）、(3)「蛋民」は何かの動物を起源とする（【表 1-3】参照）、(4)「蛋民」はどこかのある地方より来たものとする（【表 1-4】参照）、(5)「蛋民」ある時代から始まったものとする（【表 1-5】参照）、(6)「蛋民」はある種の民族あるいはその支流から始まったものとする（【表 1-6】参照）、以上六つの方法論が存在した[陳序経 1946:1-44]。

【表 1-1】 「蛋民」の体格とその舟の形態より説明する（陳序経 1946:2-3 より作成）

	箇所	説明
①	体格	「蛋民」は舟で生活しているので足を使う事が少なく、移動に臀部を使うから蛋婦の臀部はまるくておおきい→蛋婦の臀部は蛋（卵）のようである。
②	舟の形態	「蛋民」の舟は蛋(卵)を半分にした形だから。

【表 1-2】 「蛋」の字よりその起源を解釈する（陳序経 1946:4-12 より作成）

	起源	出典
①	「蛋家」は「艇家」の転音	許予一「蛋家考」
②	蛋はもと但	『淮南子』、吳高梓「福州蛋民調査」

③	蛋は但と同じ	劉錫蕃『嶺表紀蠻』
④	蛋は亶の俗字	鈕樹玉『説文新附考證』
⑤	福建蛋戸は科題、曲蹄と俗称→科題の字義考察	羅香林「唐代蛋族考」、吳高梓「福州蛋民調査」
⑥	蛋は鯢(古代の伝説中の大魚)の転音	周覺『章氏新方言的補編』
⑦	蛇竜の転音	劉大白「(鐘敬文「蛋歌序」の) 付記」

【表 1-3】 「蛋民」は何かの動物を起源とする（陳序経 1946:12-16 より作成）

	種類	出典
①	竜	南海鄭露『赤雅』、『図書集成広州雑録』、顧寧人『天下群國利病書』他
②	蛇	顧寧人『天下群國利病書 潮州志』、『図書集成潮州雑録』
③	鯨鯢	屈大均『広東新語』、李調元『南越雑記』
④	獺	屈大均『広東新語』、周去非『嶺外代答』
⑤	鮫	鄧淳『嶺南叢述』、屈大均『広東新語』、鄭露『赤雅』他

【表 1-4】 「蛋民」はどこかのある地方より来たものとする（陳序経 1946:16-21 より作成）

	地方	理由
①	福建	海豊一帯の「蛋民」が福建語を話す
②	広東	洪水伝説
③	南雄	「蛋民」自身の口承伝承、梁氏族譜
④	海島（台湾、海南）	「蛋民」自身の口承伝承

【表 1-5】 「蛋民」ある時代から始まったものとする（陳序経 1946:21-29 より作成）

	時代	理由
①	明朝末期	李自成残党が海へ
②	元朝滅亡時	北方へ逃げられなかった蒙古人、色目人が海へ
③	南宋滅亡時	南宋の遺民が海へ
④	東晋	東晋の海賊孫思の一族・盧循の後裔が海へ
⑤	秦	越人（西甌）の後裔が海へ
⑥	春秋、大昔	范蠡の子孫、黄帝の子孫

【表 1-6】 「蛋民」の起源はある種の民族またはその支流にあるとする（陳序経 1946:29-40 より作成）

	「蛋民」の起源	出典
①	色目人	口承伝承

②	蒙古人	盛紱功『福建一瞥』、口承伝承（福建に多数）
③	もともと漢族	白月旁『民國地誌種族篇』、『梁氏家譜』、(5)の①③④⑥他
④	客家	口承伝承
⑤	蠻族	常璩『華陽國志』、『隋書南蠻傳』、各省府縣志、他多数
⑥	苗族(広義の)	王桐齡「中國民族之研究」
⑦	林邑蛮	『図書集成、廣州府部彙考、廣州俗考三六』、『隋書 四夷列伝』
⑧	馬人(馬伏波の後裔)	『図書集成』、毛奇齡『西河合集蠻司合誌』
⑨	烏蛮	陶宗儀『輟耕録』
⑩	越人のながれ	顧炎武『天下群國利病書』、(羅香林「唐代蛋族考」)他
⑪	徭族	雍正七年解放蛋民的論、「木蛋」と「莫徭」の関連、他

このように「蛋民」の起源については諸説あり、荒唐無稽なものも多いが、そういったものを除いてもこれという決め手はない。そこで、より綿密な調査が起源を追求する上でも必要であるとされるようになった。

民国期の本格的な「蛋民」の調査報告には広州における陳序経『蛋民的研究』[陳序経 1946]、伍銳麟『三水蛋民調査』[伍 1971(1948)]、広東省番禺縣、同東莞縣での調査を記録した何格恩『蛋民調査報告』[何格恩 1944]などがある。陳序経、何格恩、伍銳麟らの調査報告では、無論歌謡についても報告されているが、より包括的な調査が行われている。そのなかで本論が注目するのは「水上居民」でない「蛋民」の存在である。

伍銳麟の『三水蛋民調査』では調査地の「蛋民」、総勢 191 家庭 593 人の職業を大きく [1] 旅客輸送船 [2] 船宿 [3] 販売雑貨 [4] 補魚 [5] 耕田 [6] 陸上商業の六つに分類し、耕田、陸上商業について【表 1-7】のように説明している。

【表 1-7】「蛋民」の耕田と陸上商業

[伍 1971(1948):19-21]より作成

職業	説明
耕田	蛋民は水上営業以外に、陸に登り耕田している 10 余家があり、普通各家 5,6 畝 ¹⁹ で、10 畝を超える家は大変少ない。
陸上商業	蛋民が陸上で商業を経営している家は合計 16 家である。酒米雑貨が 6 家、祖先祭祀代理が 2 家、果物、土洋雑貨、代税、雲吞麵食、瓜菜、鮮魚が各 1 家。商店資本は皆大きくない・・・。

全体に占める割合としては少ないものの、【表 1-7】に見られるように陸上で生活する「蛋民」の姿を確認できる。三水に関しては陳序経も『蛋民的研究』において、「(三水縣河口鎮では) 数千人の人口中、大半は水面に居住している。水面に居住しているのはすべて蛋民であり、同時に、陸上居住している住民も、多くは蛋民である」[陳序経 1946:108-109]と述べており、陸で生活する「蛋民」がいるという認識が示されている。

陳序経の調査では、中国古文献の記述のもとについて、当時の「蛋民」の生活の検証を試みた結果、中国人の生活とあまりかけ離れてはいないとされた[小川 1969:26]が、調査対象の「蛋民」がどのような基準で「蛋民」とされているのかについては、陳序経は触れていない。水上ではなく陸上に生活する「蛋民」が存在するという陳序経らの認識は、「蛋民」を「種」、あるいは「民族」であるとする認識が背後にあるものと推測できよう。

何格恩の『蜑民調査報告』(1944)の主要関心は沙田で「蛋民」が営む農業の方法等にあった。珠江デルタの沙田は、(珠江の上流部である)西江・北江・東江の河流によって運ばれてきた泥砂が、河口に堆積して形成された砂坦に造成されたもの、腐蝕質に富む肥沃な水田である[西川 1981:94]。『蜑民調査報告』の各調査地概要や、住民の来歴は【表 1-8】のようになっている。

【表 1-8】『蜑民調査報告』各調査地概要あるいは住民の来歴

	調査地	調査地概要あるいは住民の来歴
①	番禺縣第三区洛溪村	住民は蛋民の登陸者で農業を生業とする。
②	東莞縣萬項砂	(住民は) 沙田成立時に付近の水上蛋民を開墾、耕作に小作人として召募され・・・。
③	番禺縣第三区南浦村	古老が伝え聞くとよれば、明代景泰間(1450-1457)に蛋民が陸に登り堆積砂地に居住し・・・。
④	番禺縣第一区隴枕郷	沙田の多くは、土砂の堆積した土地に、蛋民が集まり開墾した・・・。

[何格恩 1944 より作成]

【表 1-8】の記述から沙田の開墾、耕作に従事する小作農は「蛋民」であると何格恩に認識されていたことがわかる。そして、それはおそらく何格恩のみならず、当時幅広く共有されていた認識だとも考えられる。日本人の書いたと思われる『蜑民調査報告』「序²⁰」にも「沙田農業ハ全く蛋民ノ独壇場デアル」とある。

西川喜久子によれば、沙田の造成は古くから行われているが、清初まではある程度砂坦の陸地化が進んでから工築を加えていたのに対し、乾隆期(1735-1795)頃からは、積極的に人工的に砂坦を作って沙田を造成した。その工事の労働力に貧民・「蛋戸」が雇われたが、彼らはまた耕作農民でもあった。道光 18 年(1838)から 19 年(1839)にかけて築堤が行われた東莞縣萬項砂(何格恩の調査地の一つ【表 1-8】②)では、報墾者＝所有権と囲築権は温預順堂(温氏の祠堂であろうか)にあり、温承鈞が一族から工事の指揮等を任されており、蛋戸の首領格である郭進祥が手勢を率いて工事を請け負った[西川 1981:94-104]。ここから陸上がりから約百年が経過しても「蛋民」は「蛋民」のままであることが伺える。

このように「蛋民」は「種」あるいは「民族」であるとする見方は根強いものの、「蛋民」という名称は侮蔑的な意味を含むとされ、「水上居民」という名称に変更が開始されたのも

民国期である。民国 21 年（1932 年）、広州市政府が設立した調査人口委員会が発表した「告水上居民書」の内容は以下の通りである。

親愛なる水居市民、本市はこのたび大規模人口調査を実施し、10 月 23 日陸上で実施した。陸居の市民は既に調査が完了し、11 月 2 日、水居の人口調査を開始する。人口調査の意義は本会が既に宣伝しており、大衆の了解を得ている。しかし、我々はさらに水上居民に配慮と認識をする必要があり、このたびの人口調査は、人民の利益を計り、地方自治の完成のためにするものである。我々は、もし政府の調査人が税を取りに来るなどの誤解があるならば、それは凡人が自分で不安に思っているのである。人民は人口調査の後、市籍（都市戸籍）を獲得でき、市籍（都市戸籍）があれば、市民の資格を有し、政府の一切の法律保護を受けることができ、市民の一切の権利を獲得するに到るのである。水上の市民たち！さあ！忠実に人口調査を届け、あなたたちの法律保障と市民の権利を獲得しましょう[陳序経 1946:103-104]。

この文章では「蛋民」の二文字を避け、「水上居民」あるいは「水上の市民」という名称を使用している。ここから過去の蔑視態度の除去に努める政府の立場が伺える[陳序経 1946:104]。また第一の目的が人口調査であったとしても、人口調査への協力が、参政権その他の権利の取得につながるため、水上居民が陸上民と平等になる契機を作ろうとしたこともわかる。ただし、次節で述べるように、新中国建国後にも数度にわたって「蛋」と呼ぶことを禁止しているように、「水上居民」という名称に即座に変わったわけではなかったようである。

1-3-2 民族識別工作と『広東蛋民社会調査』

1 政府の漁民に関する認識

中華人民共和国建国直後の華南において、中華民国の政権党であった国民党の勢力が最後まで残っていたのは海南島をはじめとする沿岸島嶼部である。周知の通り、中華人民共和国が成立したのは 1949 年 10 月 1 日であり、本論第 3 章以降の舞台である汕尾鎮もそれからほどなく同年 10 月 17 日には「解放」されている。それに対して汕尾から程近い龜齡島が解放されたのは 1949 年 12 月であり、海南島の「解放」は 1950 年 5 月まで待たねばならなかった。こうした戦いにおいては、沿海部に住む漁民の協力を必要とした。例えば、1950 年春には、広東省沿岸の漁民漁工 2,000 艘ほどが中国人民解放軍の海南島の解放闘争のための渡海を支援したという[広東省地方志編纂委員会 2004:26]。

また、1950 年 6 月には朝鮮戦争が勃発し、中華人民共和国も同年 10 月には義勇軍を朝鮮半島に送った。こうした国際情勢の中で、共産党政府は、沿海部において国民党や外国

の勢力の侵入を防ぎ、国防を固める必要性を感じていた。当時そのために、沿海部に分布する「漁民」を味方しておく必要が盛んに叫ばれた。

以下に引用するのは、1950年9月26日の南方日報社論である。この記事は漁民政策を記録したものとして、広東省档案馆にも保存されているものである。

「漁民工作を必ずうまくおこなわねばならない」(1950年9月26日南方日報²¹社論)

海南島解放戦役の前後、漁民に船の補償や緊急救済を行い漁民の生活を安定させた後、さらに70億元を投じ、漁民の生産の回復と発展を図った。国家財政の苦しい今日でも、積極的に漁民の生活改善を図っており、人民政府が漁民工作を重視しているのは明らかである。

広東沿海は2500キロに及ぶ海岸線と幾多の島嶼があり、数十万以上の漁民が生活をしている。彼らは長期にわたる封建主義と帝国主義の搾取の結果、代々極貧に陥っていた。解放以後、海南島や沿海離島には国民党残党が逃げ込み、帝国主義者が大陸への反攻破壊活動の基地としていた。(略)海南島と沿岸離島を解放した後も、生産は回復せず、漁民は組織化されず散漫な状態で、帝国主義者やその手下の特務が入りこんでかく乱するには便利な状況であり、これでは国防を固めることが出来ない。

(略)

漁民の団体を組織し、水上政権を建立した後、漁民への宣伝教育工作をしなければならない。(略)

このように、「漁民」に援助を行い、その生活を安定させた後、組織化していくことで国民党などの勢力の侵入を防ぎ、国防を固めることが必要であると述べられている。

この社論だけでなく、漁民を味方にして国防を固めるべきであるという記事は、当時の南方日報にたびたび掲載されている。たとえば、1951年8月8日社論「漁民を動員し、沿海反封建闘争を展開せよ」の中でも「漁民は最も迫害されてきた労働人民であり、また、ひとつの生産大軍であり、国防上重要な力をもつ、我々は必ず彼らの解放を助け、農民や労働者の解放を助けるのと同様に、彼らの解放を助けなければならない。」とあり、「沿海工作」の目標として、「封建排除」「発展生産」と並び「国防強化」が挙げられている。

このように、国民党勢力との戦い、朝鮮戦争などの対外的緊張に直面していた1950年代初頭の中国にあっては、広東省政府にとって、「漁民」問題は沿海の治安、国防上の問題と密接に関連したものであったといえよう。

こうした認識の中で、「民族」的問題として対「漁民」政策が行われていくのである。

2 民族識別調査の実施

こうして、1952年から疍民に対する民族識別調査が行われた。1953年に出された民族識

別の報告資料のひとつである中央民族学院研究部の「關於疍民状況²²」の中に「(三)疍民与運輸、漁業と国防の関係という項目があり、その中で、明代に倭寇を防ぐのに疍民が活躍したことや、鄭成功も疍民を活用し、抗清扶明を行なった、アヘン戦争でも国防に活躍したことなどが記されている。そうした歴史上で疍民の活躍を記したうえで、「上述の疍民愛国優良伝統が体现しているように、将来台湾解放のための渡海戦になったとき、沿海部の疍民群衆が必ず勇敢な先鋒部隊となるであろう」と記されており、前節で確認した通り、当時の国内外の情勢を鑑みて、沿海漁民問題は、治安、国防上の問題と関連するものとして政府関係者に認識されていたといえよう。

広東における疍民社会調査の調査期間は1952年12月14日から1953年3月14日であり、1953年に『疍民問題参考資料』3冊（「陽江沿岸及中山港口沙田疍民社会調査」「粵東疍民社会調査」「粵北疍民社会調査」）として報告書が内部刊行された。本論が資料として用いるものは、その後2001年に『広東疍民社会調査』として発行され公開されたものを主としつつ、広東省档案馆所蔵の資料のうち、一部閲覧可能であったものも使用した。

この『広東疍民社会調査』の内容と、「疍民」は「漢族」であるとする現在の民族政策に齟齬があるため、前書きに以下のように記されている。

この3冊の資料は記されてからすでに半世紀が経過し、状況がとても大きな変化しているため、内容に若干の説明が必要である。第一に当時の疍民社会調査は民族識別調査組織の一つであるので、資料中疍民は少数民族として記述されている。しかし科学的識別を経て、疍民はすでに漢族の一つのグループ（群体）として正式に確定されている。第二に個別の数字等の不確かな部分もあるが、調べて訂正する術がないので、そのままにしてある。第3に「スターリン大哥（兄）」など現代には適切でない表現もある。以上、原則上は改めていないので、読者、研究者の皆様はご留意ください[広東省民族研究所編 2001:1-2]。

この前言からも、この調査は「疍民」を「少数民族」と想定して行われたことがわかる。本文中でも「少数民族」としての「疍民」が描かれている。そのわかりやすい場面として、「疍民とその他少数民族は同様に、歴来反動階級の圧迫と虐殺をうけ…」[広東省民族研究所編 2001:18]といったものや「疍」と「漢」の対置をした「疍漢経済関係」[広東省民族研究所編 2001:32,149]といった表現が挙げられよう。また「疍民」による自治区設立の要求なども記載されている[広東省民族研究所編 2001:58]。

このように民族識別工作が実施される前、あるいは実施中「少数民族」として想定されていた「疍民」ではあるが、実際に現地社会ではどのような「分類」がされていたのであろうか。ここでは、識別後の民族政策の影響を受ける以前の各地域社会におけるそれ以前の水上居民の自称、他称を検討したい。そのために民族識別工作に際しての報告書である

『広東蛋民社会調査』の記述から分析する。

『広東蛋民社会調査』には様々な呼称が記されている。「蛋民」あるいは「水上居民」「水上人」とはいっても単一の集団として一つの名称のみ与えられていたわけではない。まず活動範囲での区別があった。広東省の陽江沿岸では、それぞれに特徴をもった「淡水蛋民」と「咸水²³蛋民」[広東省民族研究所 2001:200-6]という区別が存在した。

また使用言語を基準とした区別もあった。粵東（陸豊、海豊、恵陽など）では「后船蛋民」（福建語を話す）と「白話（広東語）の蛋民」の区別[広東省民族研究所 2001:67]があり、このことは『広東蛋民社会調査』とは別の資料でも、海豊において「后船仔」と「深水漁民(深水蛋民)」があったと述べられている[楊他 1996:1]。可児弘明も、香港において広東語系の言語を話す「蛋家」と福建語系の言語を話す「鶴佬」が区別されることを指摘している[可児 1970:58-66]。

さらに、【表 1-9】にあるように、水上居民への他称には多くの陸上からの蔑称が存在する。

【表 1-9】水上居民への蔑称

地名	蔑称およびその出典
広東省陽江沿岸	「蛋家佬」[広東省民族研究所 2001:7]
広東省順徳県	「亀巢梁（梁姓の「蛋民」を指して）」[広東省民族研究所 2001:7]
陽江、中山、順徳各県	「蛋家佬」「蛋家婆」[広東省民族研究所 2001:15]
広東省沿海一帯	「獺仔」「蛋家獺」「密毛」「水底鴨」[広東省民族研究所 2001:15]
沙田地区	「紅脚鷄」「轟轟佬」[広東省民族研究所 2001:15]
広東省陸豊県碣石	「蛋家仔」「死蛋家」「后船人」「后船鬼」「后船婆」「元番種」[広東省民族研究所 2001:82]
広東省陸豊県甲子	「蛋家仔」「死蛋家」「后船人」「后船鬼」「后船婆」「元番種」「尾翹」[広東省民族研究所 2001:82]
広東省海豊県汕尾、同県新港	「后船」「蛋家」「元番種」「死翹尾仔」「翹尾仔」「填海仔」[広東省民族研究所 2001:82]
広東省恵陽県	「蛋家𩶛」「蛋家」「后船」「大脚甲」「阿甲佬」「大憐仔」「阿甲哥」「潮陽仔」「四行仔」[広東省民族研究所 2001:82]
広東省曲江県、清遠県	「蛋家佬」「獺仔」「大憐仔」「水蟹」「石鬼仔（水鬼）」「蛋家鷄」[広東省民族研究所 2001:140]
福建省	「曲蹄」「科題」[林耕 1939:399.劉松青 1926:123、翁 1929:1 可児 1970:58]
韓江 ²⁴ 一帯	「剃十字」[林耕 1939:397]
両陽 ²⁵	「剃十字」[呉 1936:214]

【表 1-9】には、亀、獺、鶏などの動物と同一視するものや、鬼や死といった文字をつけて蔑むものなどが多くみられる。恵陽県の「四行仔」というのは、「陸上人は、金、木、水、火、土、の五行だが、水上に住む「蛋民」には土がないため」[広東省民族研究所 2001:82]。である。また「荊十字」というのは、林耕によれば、本来脇の方をコソコソ歩くべき「蛋民」が大道の真中を歩いていたりしたら、誰でもいいから捉えて罰することができ、その見分けに便利のように頭の頂上に頭髪を十字形に剃り落とさせたという言い伝えがある。[林耕 1939:397]。

一方、中国南部の水上居民全般には自称はあまり確認できないが、順徳県で「水上人（自称）」[広東省民族研究所 2001:13]としているものなど「水上人」あるいは「水上居民」などという例はいくつかある。ただし、それは陸上から調査に来ている調査者に対して「我々」は「水上人」とであると答えたにすぎず、普段から「水上人」としての強い意識が存在するかどうかは疑問である。

費孝通は後日「民族識別工作」を振り返り次のように述べている。

少数民族地区に移住した漢人のなかには、漢族としての特徴を保留しながらも、自分が漢人である事を知らず、その土地の他の人から呼ばれる他の名称を自己の民族名称として申告し、少数民族の中に入れられてしまったものもある。例えば雲南の蔗園人、広東の蛋民などである[費 1994 (1980) :328]。

費孝通は、「蛋民」はもともと「漢族」であったとしている。この見解は「民族識別工作」の結果に忠実に過去を振り返ったものと考えられる。統一された自称がないのみでなく、陸上からもさまざまな呼称で呼ばれていたこと、独自の言語を持たないことを考えれば、「蛋民」あるいは「水上居民」が独立した一つの「民族」ではなく「漢族」の一部とされたことは納得できる。しかし、本章第節 2 節で論じたように、他の「民族」も識別工作以前には統一された自称を持っていない場合が存在し、言語も指標にできない「民族」も存在する。黄光學編の『中国的民族識別』では、以下のように「蛋民」は、もとは少数民族だが漢族に同化したとされる。

1955 年に派遣された畚民、蛋民識別調査小組は広東等を調査した。蛋民はもとは少数民族であったが、長いときを経て漢族に自然と同化し、民族の特徴を少しずつ失い、民族間の関係は十分に密接であって、民族の自我意識も薄い。このため再び漢族の中から蛋民を単独の民族として分ける必要がないのである[施 1995:291、筆者訳]。

その結論としては、第 1 章で述べたように、蛋民は少数民族ではなく、漢族ということになった。それらに加えて、当時の報告書には政策上の課題として、「蛋民」「漁民」が被差別民であること、搾取され、貧困に陥っていること、教育等の立ち遅れが目立つことな

どがあげられ、彼らは広範囲に分布し、人口も多数であることも述べられている。

残念ながら、水上居民の識別に関する詳しい経緯は他の「少数民族」として認定された民族と異なり公になっていない。そこで、ここでは「蛋民」と同様福建省、広東省を中心に存在し、同時期に調査等が行われていながら、「蛋民」とは異なり「少数民族」として認定された「畬族」と比較しながら考察をすすめたい。

民族識別工作以後は「蛋民」は「漢族」、「畬民」は少数民族となった。しかし、識別工作以前の段階では、民族識別の基準となる言語、民族意識などの点において「蛋民」と「畬族」に大きな差はないと思われる。以下に「畬族」についての調査から共通点を挙げてみよう。

共通点として、風俗習慣において漢族との共通点が多いことが挙げられる。特に言語は「畬語」という「民族」独自の言語(シナ-チベット語族ミャオヤオ語派プヌ語系とされる)は存在するものの、「畬族」の大多数は「客家語」を話す[瀬川 2001:294]。「客家」は現在「漢族」とされており、「客家語」を話すということは漢族と同じ言語を話すということである。

民族意識に関しては如何であろうか。「畬族」の人々も識別後の今日では明確に「畬族」としての自己意識がある。ただし解放前、即ち民族識別工作が行われる以前は曖昧であったという。広東省豊順・潮安・饒平県の「畬族」には「畬族」としての民族意識は無く、自分達が何族であるかはっきりわからないものが多かったという[福建省編輯組 1986:49]。一般に「畬族」は漢族からの他称で、自称は様々であったようである。まず自称には【表 1-10】のようなものがある。

【表 1-10】「畬族」の自称

地名	自称および出典
広東省恵陽県、海豊県	「畬民」「賀爹」[福建省編輯組 1986:23]「粵瑤」[黄光学 1994:183]
広東省増城県、博羅県	「賀爹」または「瑶人」「瑶族」[福建省編輯組 1986:23]「粵瑤」[黄光学 1994:183]
福建省寧徳県	「苗族」「瑶族」「成人」「城人」[福建省編輯組 1986:91]
福建省羅源県、霞浦県	「山客」「苗族」[福建省編輯組 1986:118,179]
福建省福安県、江西省鉛山県、貴溪県、興国県、浙江省景寧県	「山客」[福建省編輯組 1986:3,134,196,251]

【表 1-10】からは、現在は「畬族」とされる人々も、自分達で「我々は畬である」と主張することは、解放前はあまりなかったことが窺える。この点は「蛋民」と共通する。ただし、このように自称がたくさん存在することは、「水上人」という自称しか記録されていない

い「蛋民」と異なる点でもある。いずれにしても、「畚族」としての民族意識は解放前には希薄であったことは確認できよう。

さらに、「蛋民」にたいして蔑称が多数存在したように、「畚族」に対する蔑称も多数ある【表 1-11】。

【表 1-11】「畚族」に対する蔑称

地名	蔑称および出典
広東省恵陽県、海豊県	「焔 ²⁶ 畚客」「畚客仔」「狗頭王派」「死畚」「畚婆」「畚崽仔」「狗頭王子孫」【福建省編輯組 1986:38】
広東省増城県、博羅県	「死人瑶山仔」「死山瑶婆」
浙江省景寧県	「畚客婆」「畚客牯」「畚客骨」「小姓人」【福建省編輯組 1986:3,】
福建省寧徳県	「老畚客」「臭畚仔」「畚姆」「畚婆」「蛇人」「邪人」「死畚人」【福建省編輯組 1986:92】

上記【表 1-11】にある「狗頭王派」「狗頭王子孫」の「狗」というのは、「畚族」あるいは「瑶族」が祖先として崇めている存在であり、彼らは華南では例外的に犬を食べない。このことから名付けられたものであろう。ただし、全体としては「蛋民」と同様に、動物の名前や「死」などの文字を使って蔑んでいるといえる。

以上のように、民族識別工作前の「畚族」と「蛋民」には共通点が多くみられる。その最たるものとして、「畚族」と「蛋民」という名称が、一部を除いてともに他称であり自称ではないということがあげられよう。従って、自意識も希薄であったといえることができる。

ただし、「畚族」には、一部でしか話されていないとはいえ「畚語」なるものが存在したのに対し、「蛋民」には独自の言語が存在しなかった。このことが「民族識別工作」の結果が「蛋民」と「畚族」で大きく異なる原因であったと推察できよう。「民族識別工作」のなかで重視されたとされるスターリンによるという民族定義においても、共通の言語や自意識というものは重視されるものである。

だが、歴史文献上、あるいは民国期の状況を考えても「蛋民」の「民族識別工作」が行われた 1950 年代に「蛋民」は漢族であるという説が有力だったとはいいがたい。「民族識別工作」においては、「名はその主に従う」という原則を掲げてはいても、自己申告通りの「民族」を認めることができず、実際には行政上の利便や、漢族の持っていたカテゴリーによって識別される場合が多いことは、すでに本章第 2 節で述べた。「蛋民」の識別に関してもそのような状況が推測される。

「蛋民」に関しては、漢族のもっていた「蛋」というカテゴリーの存在が民族識別調査開始の前提であった。調査は 1952 年 12 月から 1953 年 3 月まで行われ、彼らが少数民族であるか否かについて広東東部潮汕一帯に派遣された第一分隊は少数民族とすることができるとし、広東西部に派遣された第二分隊は正反対の結論を出したという。決定は一時先

延ばしになったが、その後中央統戦部が「疍民」自身の意見を受け入れ、陸地居住を助け陸上居民と同等の待遇を享受できるようにしたという[何国強 2005:17]。

民国期に『疍民的研究』を発表した社会学、民族学の大家である陳序経は、新中国建国後の政協第2回全国委員会第2次会議で次のように述べている(人民日報 1957年3月14日に掲載)。

私個人の意見としては、彼ら(福建、広東、広西の水上居民＝疍民)を少数民族として遇しても、問題ないと思う。だが、彼らを少数民族にする、しないは主要な問題ではない。大事なのは、経済上も、教育上も極めて遅れているので、特別な配慮が必要であるということである[陳序経 2004:128、筆者訳。]

つまり、陳序経は民族として認定するかどうかよりも、優遇政策が必要と認識していた。そこで、共産党政府は水上居民に対し、少数民族とはしないが、少数民族への配慮の精神をもった政策で特殊問題の解決を図った[詹 2004]。なお、広東省の隣省福建省の省都福州市における識別時の学者の意見として、[陳碧笙 1954]がある。陳は水上居民は福州において「科題」などとよばれており、地元では自称はおろか他称でも「蛋」とされたことはないこと、歴史文献上、内陸部に存在していたとされる「蜒」「巴蜒」等と広東、福建の水上居民は同一民族とはしがたいこと、起源としては古越族が水上生活を始めたのが起源かもしれないが、中原漢族や地上の古越族と最終的には混合し、都市住民の一部となっており、我々の知りえる時代においては、言語、生活、文化のどの方面にも顕著な民族的特徴がみられないこと、被差別民ではあったが、それは民族差別ではなく、階級的差別であったことなどを指摘した。そして結論として、福州の水上居民を疍とすることはできないし、少数民族とすることも妥当ではないという意見を述べている[陳碧笙 1954]。

こうして、「漁民」は「民族」としては認定されなかったが、社会経済的に劣位におかれた援助すべき階級として認識されたのである。被差別民であって、経済的にも弱い立場におかれていた「漁民」の課題を解決するために、いくつかの政策が実行された。こうした政策の実施は彼らの生活を大きく変えた。それにしただって水上居民像も大きな影響を受けて再編されていくこととなる。これについては次章で詳述する。

おわりに一水上居民像の形成

本章の最後に、香港人類学の中で形成された水上居民像と、中国における人類学的研究において形成されてきた水上居民像を比較、検討し、次章以降で水上居民のエスニシティを考察するための基盤としたい。

香港人類学における水上居民像は、ウォードの研究が出発点となって形成された。第二次大戦後、冷戦という状況下で「閉ざされた中国」へは行けなかったウォードを含めた欧

米人類学者は、リニージや「残された中国」を求めて香港へやってきた。

外部からの観察者である彼らにとって、文化的にも水上居民は「中国人」であることが前提であった。ウォードのいう「伝統的であると信じられるモデル」は、「士大夫」のモデルであった。しかし、実際には「士大夫」も「科挙」も過去存在であった。ウォードが調査を行ったのは1950年代であり、清朝期では無いのである。

また、香港という社会的場の特殊性も大きな意味を持った。香港においては、西洋という絶対的他者との対比で、Chineseの一体性が強調される社会的文脈が存在し、それがウォードの水上居民論を規定している背景ともなった。以上の理由により、香港における欧米人研究者のChineseイメージが「伝統的であると信じられるモデル」の形成に大きな影響を与えていたことが指摘される。このような「伝統的であると信じられるモデル」を信じている「Chinese」という枠組の設定が、「漢族である水上居民」という像の形成に大きな意味をもった。この水上居民像は、多くの中国人研究者が「水上居民はもともと『蜑』である」と認識し、自分たち「漢族」とは本来異なるものとして作成した水上居民像とは異なるものである。

しかし、ウォードは「自己意識」に着目したにも関わらず、それを支えるものは「客観的文化基準」とした。そのため、「伝統的であると信じられるモデル」の共有により、それぞれが漢族であると理解されたものの、同時に、その中でそれぞれ異なる文化を持った「エスニック・グループ」が存在することが、現地概況の前提として描かれることとなった。例えば、「新界には広東人、客家、水上居民がいる」というように、各「エスニック・グループ」の存在は所与の前提条件として各民族誌の冒頭に記されたのである。このような描かれ方は『蜑』は水上で暮らしている」という中国文献の水上居民像とある意味で同一のものであった。水上居民と陸上居民の間には、実際には、どのような境界があるのか、あるいはないのか、それはどのように形成、消滅するのかといった問題は、この時点では検討されず、あたかも客観的文化内容の差異が各グループの差異であるかのように記述されることとなった。

中国における水上居民研究は、文献に記載された「蜑」の存在から出発したと考えられる。民国期には、「蜑」は、「種」または、「民族」とであるとされた。水上居民は、陸に上がって百年以上が経過しても「蜑」とであると研究者に認識されたのである。

中華人民共和国成立後には、民族政策実行のために民族識別工作が行われた。民族識別工作とは、「民族」は国内に幾つあるのか、誰がどの「民族」であるのかを確定させる作業であった。識別工作はスターリンの定義などを用いて、「科学的」に行われたとされる。しかし、実際には「民族」は、漢族が以前から有していたカテゴリーにより決定される場合も多く、行政上の利便が優先されたものであった。

創造された「民族」は、しばしばその内部に多くの文化的差異を抱え込んでいた。そのため、「民族文化」を創出する事例も登場している。また、「民族」内部の多様性を認識しつつも、「少数民族」に与えられる特典を利用するという用具論的「民族」としての側面も

指摘される。近年は、「民族」の下位分類に焦点を置いた研究も登場している。下位分類を指す術語は「民系」「支系」から「族群」へ変わりつつある。

ここで再び、水上居民についての議論に戻す。水上居民は民族識別工作の結果「漢族」の一部であるとされた。各地の水上居民には様々な呼称が存在し、陽江における「淡水蛋民」「咸水蛋民」の区別など、集団としても各地の水上居民は多様であった。また、水上居民独自の言語も存在していなかったため、「漢族」とされたようである。だが、「畚」族なども、各地に多様な呼称が存在し、独自言語もほとんど存在していなかったことを考えると、水上居民が「漢族」になった理由を、純粹に客観的な指標によるものであると断定することはできない。

こうして水上居民は漢族とはされたものの、社会的経済的問題を抱えているとも認識され、それらを解決するための政策が打ち出されることとなった。水上居民に水上居住をさせなくなった陸上がりをはじめ、こうした政策はそれ以降の水上居民像の再編へ大きな影響を及ぼした。その一方、「族群」として水上居民が学術によって紹介されることも多く、こうした研究も水上居民像を作り上げる上で不可欠なものとなっている。次章では、これらの問題について検討する。

1 レヴィ・ストロースは「社会構造」についての文章のなかで、構造分析の際には当該住民自身が構成した（文化的に作られた）モデルである「意識モデル」と観察者（人類学者）が作り上げた（発見した）モデルである無意識モデルを区別して考えなければならないとしている（レヴィ＝ストロース 1972:306-308）。

2 ただし、木内裕子も指摘しているように、エスニシティを考える際には、人々の自己認識を考察するだけでは不十分であり、周囲からどのように認識されるのかにも着目する必要がある[木内 1988]。従って、ウォードが、水上居民の自己意識に着目したがゆえに、陸上がりをするなどして、漁民の主観的モデルと直接モデルが一致する状況になれば同化が可能であると考えた点、つまり、自己意識だけの变化で同化がなされるとした点は批判されるべきであろう。

3 しかし、結局「宗族」は「宗族」であってリニージともクランとも言い難い（リニージともクランともいえる）（瀬川 1991）とされ、親族自体の普遍性への疑問を伴いつつ、「リニージ」の研究は下火となる。

4 この説は、土地をあまり持たない移民母村における宗族の発達を指摘したワトソンによって否定された（ワトソン 1995）。

5 欧米人研究者の中国イメージには、エーバーハルト(Eberhard、W) [エーバーハルト 1987(1968)]に代表されるように、中国をいくつかの異なる文化の複合体と見る見方もあるが、香港研究においては、そうした視点が顕在化することはなかった。なお、エーバーハルトの学説に関しては大林太良が詳しい紹介と評価を行なっている[大林 1995a,1995b]。

6 末成道男編『中国文化人類学解題[末成 1995]』の目次でも「漢族研究」の項目は1 中国本土、2 香港、3 台湾、4 華僑・華人とあるが、「少数民族研究」の項目は1 中国本土、2 台湾という項目しかないことから伺える。

7 第2章で紹介するグールドインの1970年代香港在住広東人からみたモデルにおいては、ネイションレベルでの「chinese」の下位レベルとして Nationality レベルでの Han と Non chinese という形の分類が想定されている。しかし、彼の論文の実際の記述、分析はそのもう一段階以上下位の北部中国か華南か、あるいは客家か広東人かといったところに主眼が置かれており、Non chinese の存在についての考察はほとんどない[Guldin1997 (1984)]。

8 グールドインの1970年代香港在住広東人からみたモデルにおいては、インド系住民「阿差 (ah cha)」も「chinese」の枠外の他者として想定されている。ただし、主眼は香港での「chinese」内部のエスニシティの重層性、状況依存性を指摘することであり、「阿差 (ah cha)」は、鬼佬(西洋人)、日本人とならぶ「chinese」に対する絶対的他者として併置されるのみである[Guldin1997 (1984)]。

9 ただし、国際的に発せられておらず、外モンゴル以外、この宣言を受け入れてチベットを国として扱ったところはないため、「独立宣言」といえるかどうかは微妙なところである[毛里 1998:13]。

10 ただし、中華人民共和国成立後においても、陽春県のヤオ族が民族籍の回復を願い出て、許可され始めたのは1979年からと比較的遅い(陽春市地方史志办公室 2000:923)。よって、単純に「民国期」と「解放後」に分けて考えることはできない。

11 ダイヤモンドは「民国期には、政府の政策によって、生活様式やアイデンティティが危機に陥る恐れが「ミャオ(苗)」、「イ(夷)」などの人々には存在した」[Diamond1995:106]と指摘している。生活様式が改変させられる危機にあったのは確かであるが、アイデンティティに関しては不明である。もともと「ミャオ(苗)」「イ(夷)」というアイデンティティが住民の間に存在していたかどうかは疑わしい。

12 「窩尼」というのは蔑称であるため、1954年以降、自称「Haqniq」から「哈尼」とされた。ただし、後に「哈尼族」とされた人々の自称が全て「Haqniq」であったわけではない[稲村 2002]。

13 サブグループのこと。詳しくは37頁から40頁にて後述。

14 ここでは、「民族」に含まれる集団の意

15 この本の本文中では、「国民国家のネイションビルディングに際し、国民国家はエスニック・グループの境界を打破し、統一された政治体制と領土主権の下、均質な経済、市場、言語および国家のシンボルを中心とした文化的モデルを打ち立てることを要求していた。これは国民性(citizenship)を以って族群性(ethnicity)と交替させる、すなわち個人の自覚で共同体の動きを変え、強制的な帰属を自由選択による帰属意識に超越させる過程である」[納日碧力戈 2000:28]という箇所でのみ「族群性」が登場する。この本のその他の部分ではエ

スニシティもエスニック・グループも「族群」とされている。

16 中国の大学では「民族社会学」という授業が1980年代に始まった。中国では長く、「族群」は「民族」とされていたため、こういうテーマ名になったという。[馬戎 2004]は北京大学の大学院生の「民族社会学」授業のテキストとして、欧米の「族群社会学」の成果と研究方法を紹介するために編纂してあったテキストに新たな内容を加えて編纂されたものである [馬戎 2004 前言 2-3]。なお、[馬戎 2004]は大学院生を対象としており分量が多いため、学部生などを対象とした簡易版として[馬戎 2005]がある。

17 識別工作後、基本的には、羅は「イ（彝）族」、羅苗子は「ミャオ（苗）族」、擺夷は「タイ（傣）族」、瑤民は「ヤオ（瑤）族」一部「ショウ（畚）族」、童人は「チワン（壮）族」とされた。ただし、識別以前の категория と識別後の「民族」は、完全には一致しない。

18 「蠻婆」は客家の女性)

19 中国の1畝は6.667アール、または十五分の一ヘクタール

20 「廣東大学何格恩教授氏ハ蠻民研究の碩學デアル。」などと書かれており、何格恩本人が書いたものでないことは明白である。

21 1949年創刊。共産党広東省委員会の機関紙。

22 広東省档案馆档案 246-1-10 号

23 咸水とは塩水、あるいは海水の意

24 河川名。源は福建省長汀県の北の観音嶺。広東省東部の潮州を経て汕頭から海に注ぐ。

25 広東省陽春県、陽江県の二県を指す

26 「燻」は腐っているという意味。

第2章 水上居民像の再編

はじめに—1970年代以降の水上居民

第一章で確認したように、フリードマン以降、父系リネージを主たる問題関心として展開していた香港における人類学研究であるが、1970年代以降は各エスニック・グループを対象とした研究も行われるようになった。本章第1節では、1970年代以降の研究において水上居民像がどのように描かれるようになってきたかをウォードらが共有していた研究枠組と対比させつつ、議論していく。

また、本章第2節では、民族識別工作後の水上居民の位置づけを研究者の言説や『県志』などから検討する。前章で述べたように、中国において水上居民は「漢族」とされたとため、少数民族研究とは異なり、2000年代に至るまで、識別時の調査報告、あるいは、その後の少数民族「社会歴史調査」のような研究書が世に出されることはなかった。しかし、文革期を終え、改革解放がすすむとともに、人文科学も復活をとげ、人類学、民俗学といった分野の研究者が漢族内の「族群」の研究を行なうようになった。また、各「県誌」、市誌などの新版の地方志¹の発行も相次いでいる。そうした研究のなかでも、漢族の下位集団を指す場合にのみ用いられる「民系」が水上居民に対しては使用されないなど、水上居民はかつて「異民族」であったとする認識は完全に消滅したわけではない。こうした多様な姿を見せる中国の水上居民像を明らかにする。『県志』での記事をはじめ研究者の言説から水上居民の位置づけを分析することは、陸上からの描かれる水上居民像の一端を明らかにできる為、有意義なものである。以上の議論を踏まえて、水上居民像がどのように再編されるのかを検討するのが本章の目的である。

第1節 香港での展開—エスニシティの多様性

第1章で論じたように、ウォードらの「残された中国」を求める研究によって、「Chinese」という枠組が設定されて研究が開始された。ところが、実際に現地に入った研究者が目にしたものは、各グループ間の文化的多様性であった。それらのグループは「言語集団」（方言集団）つまり言語を基に分類されている場合もあるし、「祖籍地」に基づく集団でもあった。それに加えて「水上」「陸上」という居住地に基づいた分類も香港社会では大きな意味を持っていた。また、一人の人間が状況によって様々な集団に帰属意識を持つことが可能であった。それらの集団がどのような原理で分類されているのか、どの様に使い分けているのかについては、1970年代以降になってはじめて焦点をあてて研究されることになる。そこで、本節では、可児弘明や、その後の1980年代以降の研究者にみられる研究視角を、ウォードの研究視角と比較しながら検討する。

ウォードらとほぼ同時期に香港の水上居民調査を行った可児弘明は、『香港の水上居民—

中国社会史の断面一』[1970]をはじめ、多くの優れた著作を残している。彼の著作は日本語のみではなく、英語の「A General Survey of The Boat People in Hong Kong」[Kani 1967]や、その巻末の中国語の要旨「香港艇家的研究」などがあり、その後の研究に多くの影響を残した。可児の水上居民研究の特色のひとつは、ウォードらと同様に、漢文化あるいは嶺南文化の一部としての水上居民文化を扱った点にある。可児はそれ以前の水上居民研究を以下のように振り返っている。

従来における水上社会の研究態度は、ややもすると水上社会を全体社会からもぎ離して、ひたすら船上住居をはじめとする異質な面のみを追った結果、世間的な興味本位のモデルがとりあげられてきた。[可児 1970:180]

上記のような問題意識を持っていた可児は、『香港の水上居民』の第7章「嶺南の部分文化と全体文化」[可児 1970:177-202]等において、様々な角度から部分文化として水上居民の文化を考察している。『香港の水上居民』の副題を「中国社会史の断面」としていることから、可児の意図は窺える。

また、1980年代に、香港長洲島において水上居民の調査を行った渡邊欣雄は以下のように述べている。

我々の調査研究は、可児弘明（1970）やワード[Ward,B,E.1985]らの水上居民社会の研究にとうてい及ばないが、少なくともそれら先駆的な研究が提示してきた最大のものは、水上居民の文化をして漢文化全体の特徴を知ることであり、本研究がめざすべき意義もまたそこにある。[渡邊 1990:140]

このように、ウォード（ワード）や可児が漢文化全体を視野に入れていたことを評価しながら、自らの研究の目的をもそれに重ねている。さらに、可児自身がどこまで意図していたのかは不明であるが、『香港の水上居民』には香港社会の様々な事象についての記述、考察がなされており、その点も以下のように評価されている。

この小さな本で扱われているのは水上居民に限らず香港社会全般にかかわることであり、広東語の英語借用語彙、生業としての漁業、それを支える社会組織、信仰、「海上の華僑」論など、今日の香港を知るうえでも示唆に富むさまざまな事象についての記述がある[芹澤 1999:245]。

このように、可児の水上居民研究は、漢文化、嶺南文化、あるいは香港文化の一部として、水上居民を描いた点に特色がある。また、可児は文献に数多く登場する「蜑」をすべて同一の集団と見なす考え方に極めて慎重であった。可児はまず、揚子江中、上流にいた

とされる「蜑」と、沿海に住む「蜑」とは、別の集団であることを以下のように述べている。

わが国では中国南方の船上生活者を「蜑民」と総称し、「蜑民」がしばしば中国人と別個の民族集団をあらわすと信じられてきたが、船上生活者の「蜑民」と大陸内陸部にいた²異民族の「蜑」とは無関係なものとして考えるのが本筋なのである[可児 1970:13]

さらに、沿海の「蜑」についてもそれが一つの集団、あるいは「民族」であることを否定する。まず、香港という狭い地域に限定しても「蜑家」(タンカ)と「鶴佬(福佬)」(ホクロ)、「牙帶」ガダイ(タチウオの意)の区別がある。「蜑家」とは、広東方言を常用する船上生活者のことであり、「鶴佬」、「牙帶」とは福建方言(含む潮州方言)を常用する船上生活者のことであるとする[可児 1970:58]。

そのため、「水上社会の調査は常に共通の属性を追うとともに、方言のちがう船上生活者ごとにパネルを設定して調べあげていく必要がある」[可児 1970:59]とも指摘している。また可児は、「蜑」や最近用いられるようになった「水居市民」「水上居民」「水上人」「水上人家」などは、いずれもそういった単一の社会集団があったわけではないと述べている。「仮にそう呼ぶのは、陸上、水上という相対的な集団概念を人為的に作りだした結果であって、船上生活者の存在を明確にさせようとするあくまで研究過程での操作にすぎない。だからちょうど統計学で扱う性別集団、年齢集団、職業集団と同じような疑似集団であると理解すればよいのである」[可児 1970:59]と主張している。この点は思念された「エスニシティ」を研究する本論の枠組みに近い。可児もまた、水上居民に対して「エスニック・グループ」という語を用いない。ここに、可児とウォード以後の欧米人類学者の相違点を見出すことができる。

可児は「差別される存在」としての水上居民という視点も持っていた。可児は旧中国社会における船上生活者への身分差別として、陸上との通婚禁止や陸上居住の禁止「官三民四蜑五」³という俚諺などを挙げている[可児 1970:29]。可児は賤視の根底を探る緒口として以下の5点を挙げている。

- (1) 国家権力あるいは社会秩序に対する背反者としての蜑戸
- (2) 漢人の夏夷思想
- (3) 蜑戸の娼優業
- (4) 農業だけを生産の中心とみる漢人の農本主義的思想
- (5) 蜑戸の非定着的な生産と生業形態 [可児 1993:317]

以上の考察により可児は、水上居民は差別されていただけで、本来漢族であるとした。可児は漢族である水上居民が、水上生活を始めた背景を、「海上華僑論」という仮説で説明

している。「海上華僑論」とは以下のような説である。すなわち、福建、広東では、漢族が北方から流入し人口が集積されたにもかかわらず、可耕地が少ないため、生活のためには耕地を諦め海へ出る必要があった。海へ出た一つは華僑であり、もう一つが水上居民であるとする仮説である。この論は、船上生活者の分布が華僑の故郷とほぼ一致していることを背景としている。

次に、1980年代の香港人類学の動向を見てみよう。フリードマン以降の「リネージ・パラダイム」において、主要研究題材として扱われなかった漢族の下位集団の問題を、正面から取り上げたのが F.ブレイク[Blake1981]である。ブレイクは漢族の下位集団を「エスニック・グループ」とし、それらの関係および関係の変化を1971年から新界東部のマーケットタウン西貢(Sai Kung)において調査した。

西貢でも広東語を話す水上居民は「蛋家」とされる。この地域では全体に、自分たちを「文明人」あるいは「more Chinese」なものと捉え、他のグループを「野蛮人」とする傾向がある[Blake1981:1]。「more Chinese」とは、ウォードの「伝統的であると信じられるモデル」と同質であると考えられる。「蛋家」以外の漢族から見た場合、なぜ「蛋家」が軽蔑され、漢族でないとされるのかについても、ブレイクは言及している。陸上居民は「もし「蛋家」にどこの出身か聞いても彼らは知らない」という[Blake1981:67]。これは、祖先の由緒を重んじる漢族にとっては重大な汚点である。また祖先祭祀の形態においても、派手な木偶⁴を使う。このような事が、陸上居民などから水上居民が「非漢族」、少なくとも「非文明人」である「しるし」と見なされた[Blake1981:93]。

ブレイクは、各エスニック・グループの経済力などの変化によって、エスニック・グループ間関係が変化することも指摘している。例えば、西貢での水上居民へのステレオタイプは2種類あり、一方は「水上居民は貧しい」とするもので、かつての貧困を反映したものである。他方、「水上居民は金持ち」というイメージもあり、これは、1960年代以降水上居民が経済力を持つに従って広まったものである[Blake1981:68-69]。

さらに、陸上居民たちは市場での水上居民の経済力の上昇に伴って、水上居民の呼称に関する要求に従っているように見える。特に水上居民と個人的関係を維持する陸上居民はより丁寧な呼称を使う傾向がある。かつて「蛋家」と呼んでいたが、ある時期から「家滸佬」(*ka-siu-lao*) (客家語)になり、最近では「水上人」(*seui-seuhng-yahn*) と呼ぶ人がいる。「水上人」は「街上人」(*Towns people*) との対の言葉と思われ、「街上人」と居住地は対極ではあるが、上下関係があるわけではなく、同等である。そのため、水上居民は「水上人」(*seui-seuhng-yahn*) という名を主張している[Blake1981:69]。また、ブレイクは、就学児によって、その両親が「蛋家」と発言しているのをたしなめられる場面を何度か目撃しており、ここから差別語の撤廃に教育が果たしている役割も窺い知ることができる。

ブレイクは他の地域では報告が少ない福建系水上居民についても記述している。福建系水上居民は西貢において最も経済的ステータスが低い(自身もそう考える)。福建系水上居民は自身を「鶴佬」(*Hoklo*) か「水上人」として認識するが、それは状況によって使い分

けられる。使用言語で区別するときには「鶴佬」を使う。陸上人と区別するときには「水上人」を用いる。自分たち自身を広東系水上居民と区別する時には「我々は鶴佬水上人である。彼らは本地だ。」とする。また、時々広東系水上居民を「蛋家」と呼ぶ[Blake1981:73-74]。福建系水上居民も「我々はどこの生まれかわからない。どこかの水の上だろう…。私たちはおそらく平海出身だろうが、誰も確かなことはわからない」[Blake1981:72]とあるインフォーマントが語っているように「祖先」がどこから来たかは不明である場合が多い。

また、潮州人、惠州人（海陸豊）、鶴佬は共に福建系の言語を用いるグループである。そのため、本地や客家などから「鶴佬」とひとまとめにされることもある。しかし、潮州人や惠州人（海陸豊）は「鶴佬」と言われるのを嫌う。特に、潮州人は近年西貢で経済力をつけ、最下層の福建系水上居民と同カテゴリーに分類されるのを嫌っている[Blake1981:72-73]。福建系水上居民にとっては、同じ福建系の言語を話す集団であっても、潮州人よりも惠州人のほうが言語、出身地、社会経済的地位などが近いと感じる。しかし、「我々は鶴佬であるにもかかわらず、惠州同郷会に参加できない。なぜなら生業が違うから。彼らは我々を助ける気がない。我々が水の上で働いているから」[Blake1981:77]と福建系水上居民が語るように、言語ではなく、「陸上」と「水上」という指標が「突出点」として陸上の側によって強調される。

多くの陸上居民は広東系水上居民と福建系水上居民を区別せず「蛋家」「水上人」とする。たまにすべての水上居民を「鶴佬」とすることもある[Blake1981:73-74]。この事実、「蟹」を一つの集団として捉えてきた、過去の文献および文献研究と共通する。

「more Chinese」に価値を求める点において、過去の激しい蔑視があった時代と現在は共通している。一方で、政策の変化や経済力の上昇、陸地居住の開始などによって、蔑視は和いでいる。また、水上居民への教育の普及によって文字の書けない「非文明」人とされる要因が減少し、また他のグループに対して偏見を和らげる教育が行われることによって、外部の偏見は弱くなってきた。

グレゴリー・グールディンは、「広東人」から見た場合の「香港人」の分類を忠実にモデルとして取り上げた。そこでは、状況的、重層的なエスニック・アイデンティティの在り方が忠実に描かれている。例えば「広東人」という言葉は、「広東省」出身という省レベルの分類をする場合と、「広東人（広府人）」、「客家」「潮州人」といった分類の際に用いるより狭義の意味で用いる場合がある。省籍で分類するのか、言語で分類するのかによって同じ人間のカテゴリーも変化するのである。さらに省の下位区分、市や県のレベルで区分する場合もある[Guldin1997 (1984)]。グールディンは、モアマン以降指摘されてきた重層的、状況的アイデンティティの在り方を、香港の広東人の視点で改めて明示した。

可児やブレイクの研究によって、存在が自明で永続的な「エスニック・グループ」は存在しないことが明らかにされた。そのため、下位集団の形成プロセスをエスニシティの観点から分析することを王と瀬川[1984]が試みた。これらの作業によって、「蟹」という一つの文字で表される人々が、祖先を同じくし、共通の文化的特徴をもつ一つの集団を表す

という概念は事実としては否定され、相対化された。こうした点について、白鳥芳郎は以下のように述べている。

中国南部少数民族群を研究する場合、(中略) 同じ名称で呼ばれている民族集団の中にも、相互に非常に類似した特徴を有つものと、極端な相異を見せているものがあり、特に後者の場合、彼等がはたして同系民族＝種族集団であるか否かの疑いを抱かせるものも少なくない。これまで多くの研究者たちは、(中略) これらを恰も同一系統の民族＝種族集団として取り扱っている場合が多い[白鳥 1965:73]。

白鳥は、同じ文字を当てられたものが同じ「民族」であるとする考えへの警鐘を鳴らしていた。日本同様、中国でも同じ文字を当てられたものが同じ「民族」であるとする考えを前提にしてきた。一つの漢字で表された集団を血縁関係のある「民族＝種族集団」⁵として捉えてはならないという指摘は重要である。香港などでの調査が進展するにつれ、白鳥のこの警鐘は証明され、大きな意味を持つことになる。隋唐代における内陸部の「蜆」と宋代以後の「蜆」「蜆」を血縁関係のある同集団として捉えることを否定し、沿海部の「蜆」であっても、広東語を話す「蜆家」と福建語を話す「鶴佬」は異なるという可児の論考は、白鳥の指摘と共通する。

また、ブレイクやグールドインによって「客観的文化基準」への懷疑が提示された。同じ福建系言語を話していても、陸上の潮州人は、福建系水上居民と同じ集団に分類されることを嫌う場合がある。言語を同じくすることが集団の境界形成において、意味をなす場合と意味がない場合が存在するのであり、集団境界の指標は選択されるものである。この考え方は、ウォードの自己意識に注目しながらも、結局「客観的文化基準」が自己意識を支えているとした考え方とは異なる。こうして、存在が自明な「エスニック・グループ」を前提とした研究から、共通の社会体系内での相互行為、関わり合いの中で発生する「エスニシティ」を読み取る方向へと研究はシフトすることになった。

第2節 民族識別工作後の水上居民

本節では、水上居民が民族識別工作後の中国において、どのような位置付けをされてきたのかを考察する。識別工作後に出版された『中国的民族識別』の「蜆民」に関する記述によると、「1955年に派遣された畚民、蜆民識別調査小組は広東等を調査した。蜆民はもともと少数民族であったが、長いときを経て漢族に自然に同化し、民族の特徴を少しずつ失い、民族間の関係は十分に密接で、民族自我意識も薄く、このため再び漢族の中から蜆民を単独の民族として分ける必要がないのである」[施 1995:291]とされている。つまり、識別工作においては「蜆民」は古くは少数民族であったとしつつも、現在は民族意識が薄いことを主な理由として少数民族とは認定しなかったとしている。これは、前章で論じたよ

うに共通の言語の欠如や民族意識の希薄さが大きな理由ではあろう。

こうして民族政策上、「蛋民」は過去において「少数民族」であったかもしれないが、現在は「漢族」であることが確定された。80年代以降再開された学術活動においても、中国国内にはこの見解に沿った論が多数見受けられる。ただし、必ずしも全ての言説が公式見解に沿ったものになったというわけではない。水上居民が現在は「漢族」であることは表示しつつも、過去については微妙な表現をするもの、あるいは、過去「少数民族」とするのみで現在にはふれないものも存在する。本論では①過去においては「少数民族」、現在「漢族」とする公式見解にほぼ沿ったもの、②地方志にみられる微妙な表現、③水上居民は「漢族」ではないとするものの三つにわけて分析する。

①過去は「少数民族」であり、現在「漢族」であるという見解

中山大学の張寿祺と黄新美は「珠江口水上先民“蛋家”考」において考古遺跡、古文献、形質人類学、言語の四方面から「蛋家」の起源を考察した。考古遺跡からは、先秦に魚介類を食べていた痕跡、杭上家屋、漁船の模型等が出土し、「蛋家」の「先祖」が珠江口に存在していて、それらは南越の一支であろうと推測した。また古文献から戦乱のたびに、漢人が海上へ逃亡していることを強調し、「蛋民」のなかに「漢族」起源の人々が含まれているとしている。さらに形質人類学のデータから「蛋民」と「陸上居民」とは形質学的にとっても近いということも加えている。言語の面からも「蛋民」も広州周辺では広州語、潮州では潮州語というように「漢族」の言語を用いることを指摘している。このように張寿祺と黄新美は、水上居民、「蛋民」は先祖は南越の一支(少数民族)であるが、現在は「漢族」であるという見解を様々な観点から「論証」している[張寿祺、黄新美 1988]。さらに「蛋」(𩺰)の文字は「艇」から来たもので蔑称ではないという説を付け加えることで、蔑視を和らげようとする意図がみられる。「蛋」の文字は必ずしも蔑称ではないとする説は竹村卓二も提起している。

たとえば蔑称の代表的文字としてしばしば槍玉に上がる「蠻(蛮)」にしてからが、一説によると、南方の異民族のあいだでは「蠱」という毒虫を使って妖術を操る者が多いところから、「虫」をあて、それに南方の原住民に対する古い総称「マン」の語音に近似する「縑」を添えたものだという。もしこの説が肯綮にあたるとすれば、「蠻」という字の由来について、「南方の原住民を“虫けら同然に蔑視した”あらわれ」とする後世の解釈は、少なくとも元来の字源としては的はずれとなり、本来はその地域の原住民の特異な習俗にちなんだ名称ということになろう。同様に「蠻」(福建・広東沿岸の水上生活民の旧称)とか「閩」(古代「越族」の一派)についても、あながちこれを蔑称と決めつける必要はなく、両者ともに「龍蛇の子孫」と伝えられる、古いトーテムによって十分説明がつくのではなかろうか[竹村 1983:334-337]。

字源についての考察は本論の目的ではないので、上記の説が妥当であるか否かの議論はここでは差し控える。ただし、仮に本来の文字に蔑視の意味がなくとも、過去には実際蔑称と認識されて使われていたのであるから、現在では蔑称の意味をもつ文字と考えるのが妥当であろう。

欧陽宗は「水上居民の起源に関する過去の文献研究諸説のどれが正しいかはっきりしないとしながらも、少なくとも蛋民の先祖は漢族ではなく南方少数民族から出たものであるが、一朝一夕で成立したのではなく、幾たびもの大規模な人口移動と融合で成立したもの[欧陽 1998:98-100]」とし、また、「明清以後、漢族と交流が増加し密接な関係になって漢族文化の影響が大きくなり、『蛋民』の文化的特徴は薄くなり、漢族と融合が進んだ[欧陽 1998:119]」と説明している。

蒋炳釗は「蛋民は中国歴史上の少数民族である[蒋 1998:89]と明言し、「近現代に至り、漢文化の影響を受け、また歴代漢族統治階級の蔑みを受け、『蛋民』は自らを漢族と認識するようになった」と述べている。

陳摩人は、『略論蛋民的歴史及其風習』において『隋書 南蛮伝』『太平寰宇記』『天下郡国利病書』など過去の文献に表れる「蛋」の歴史と習俗の独自性を簡単に述べたのち、最後に以下の文で結んでいる。

中華人民共和国建国後、「蛋民」の民族成分は、調査を経て、また「蛋民」代表人物の意見を繰り返し求め、国務院の同意を得た後、「蛋民」は漢族中の一つの群体と認定され、新中国の民族大家庭の中で特殊待遇と配慮を享受している[陳摩人 2000:314]。

陳摩人のものは最後の一文が無ければ、民国期のものとあまり大きな違いはない。公式見解に従わねばならないために最後の一文をつけてはいるものの、「蛋民」に対する視点は民国期以前のものとは変わっていないかのような印象をうける。

このように水上居民は、過去は「少数民族」であるが、現在は「漢族」とであるという説明は、民族識別工作に深くかかわった中山大学の研究者らの中に多く見られる。ただし、陳摩人のように公式見解に従いつつも、過去の「蛋」の異質性に力点をおく説明もまた同時に存在している。

②地方志のなかの「水上居民」

1990年代に入って中国では多くの「地方志」が出版されるようになってきた。90年代以降に出版された「地方志」は民国期以前のものとは比べ、統計、革命関連記事などの存在に特色がある。『陽春県志』の「凡例」に「一、本志はマルクスレーニン主義に基づき、毛沢東思想の指導のもと、弁証唯物主義と歴史唯物主義の観点を運用し、編集を実行するに際しては、努めて思想性、科学性、資料性の統一をすること求めた」[陽春市地方志弁公室編 1996:5]とあるように、「地方志」には中国政府に近い立場の見解が書かれている。そこで本

節では広東省の陽江県、番禺県、饒平県、陽春県という 4 県の「県志」を取り上げ、その中で、「水上居民」がどのように記述されているのかを考察する。

A. 『陽江県志』(2000)

広東省陽江県は広東省東部、漠陽江が南海（南シナ海）に注ぐ場所に位置する。陽江県は面積 3758.7 km²、人口は 1987 年時点で 1236723 人である[陽江市地方志編纂委員会 2000:1019-20]。かつて陽江県沿海の東平、閘坡、あるいは漠陽江上には「蛋民」が数多く存在していた[広東省民族研究所 2001:2 他]。『陽江県志』「民族構成」の節では、全県には 14 の「民族」が存在し「漢族」115.4809 万人、「壮族」242 人、「黎族」18 人、「苗族」15 人、「回族」13 人、「侗族」12 人、「瑶族」11 人、「土家族」8 人、「満族」8 人、「彝族」2 人、「傣族」、「水族」、「畚族」各 1 人、中国籍に加入した外国人 8 人がいると記されている[陽江市地方志編纂委員会 2000:1021]。ここから「蛋」が「少数民族」でないという理解がなされていることが確認できる。しかしながら、『陽江県志』の第 40 編社会に「瑶民 蛋民」という章があり、その第 1 節が「瑶民」、第 2 節が「蛋民」となっている[陽江市地方志編纂委員会 2000:1031-1033]。そのため、『陽江県志』においては「蛋」が「少数民族」でないという理解がなされていると同時に、「蛋」を少数民族の一つである「瑶」と併置している「瑶民 蛋民」という章構成から、「蛋」を少数民族と同類とする編纂者の「蛋」認識が窺える。

さらに、『蛋民』とは歴史上『蜑民』と記載されていたもので、陽江での俗称は『蜑家』『漁民』であり、建国後は『漁民』『水上居民』と称す[陽江市地方志編纂委員会 2000:1032]という表現や「漁港区の『蛋民』は均しく捕魚業に従事し、沿海捕魚で生計をたてるものは、先住民の子孫でも、地方漁民も区別がなかった。清代から民国時期にかけては、世俗には漁民は皆『蜑家』と称し、内陸河川にいるものは『淡水蜑家』と称した」[陽江市地方志編纂委員会 2000:1032]という文章から次の三点を指摘できる。①少なくとも外側からの視点では、一般の「漁民」と「蛋民」の区別が無かったこと。②「蛋民」（の少なくとも一部）は先住民の子孫であるという認識が存在したこと。③河川にいるものは『淡水蜑家』と呼んだことである。②からは、「漢族」一般とは由来の異なるものとして「蛋民」を認識していたと指摘できる。

B. 『番禺県志』(1995)

番禺県は珠江デルタに位置し、広州市の南隣に存在した県6である。番禺県ではかつて何格恩も調査しており[何格恩 1944]、「蛋民」の存在が古くから知られている土地である。『番禺県志』によれば番禺県の「民族」は 99.88%が漢族とされ、民族の項目には「蛋民」あるいは水上居民は登場しない[番禺市地方志編纂委員会 1995:156]。これは現在「蛋民」は漢族とされるためであろう。しかし、住民の起源に関する「居民来源と集住地」の項目には、①南越族②蛋民③外来移民というように節が設けられている。しかも「南越族」に関する

歴史書の記述は唐代くらいまでに消えてしまい、今日の県内の氏族、村庄に「南越」の痕跡を求めるのは難しいとあるので、「蛋民」のみが、現存の集団では別カテゴリーとして語られている[番禺市地方志編纂委員会 1995:858]。

C. 『饒平県志』(1994)

饒平県は広東省西部に位置し、福建省に隣接する。総面積は 1670 km²、人口は 1987 年末時点で 795,787 人である[饒平県地方志編纂委員会 1994:184-185]。『饒平県志』においても「人口源流」の項と「民族構成」の項の「厝」に関する説明に食い違いが存在する。「民族構成」では以下のように記述されている。

西周から前漢時期の饒平住民は百越族の一つとされ、唐宋時期の主な住民は瑶族、畬族、厝民であった。唐宋以後、瑶、畬などの民族と厝民は、中原から南下した漢人と少しずつ融合した。明清以後には、饒平の主要な住民は漢族となった[饒平県地方志編纂委員会 1994:186]。

「厝民」は「かつての百越族の一つ」とはされながらも、「民族構成」においては「民族識別工作」の結果に従い、「瑶」、「畬」などが「民族」であるのに対し、「厝民」は「民族」とは区別されている。それに対して「人口源流」では以下のように説明されている。

西周から前漢時期、饒平の住民は百越族の一つとされる。その子孫は瑶、畬、厝等民族となり、漢魏から唐に至る時期の饒平の土着の人（原住民）である。ある畬族は福建省灸江省を経由して、またある畬族は再び福建省を経由し饒平に移住した。例えば、現在の饒洋鎮藍屋村の住民の先祖は福建龍溪に住み、後に大湖著寮において分支し、明初に大湖著寮から分支が入饒したように。厝族は現在の河洲、海山、東界、拓林などの沿海に多く集居し、畬族は現在の上饒、三饒、鳳凰、浮山、淬溪などの山地に多く集居している[饒平県地方志編纂委員会 1994:174]。

このように、百越族の子孫が「瑶」、「畬」、「厝」などの「民族」であるという認識が明確に記載されている。

D. 『陽春県志』(1996)

広東省陽春県は陽江県の北隣の県であり、陽江県から見て、漠陽江の上流である。陽春県には、漠陽江沿いに平地が存在し、その周囲を丘陵、山脈が囲んでいる。総面積は 4057.7 km²、人口は 1987 年時点で 876,556 人である[陽春市地方志弁公室編 1996:71,128]。『陽春県志』でも「民族」の項目には「蛋民」あるいは水上居民は登場しない。ここでも「姓氏の

源流」に関する章で、「漢民」とは別に陽春県の水上市民に関する概説と姓ごとの「源流」に関する伝承が記されている。それによると水上市民は、民国期には張、楊、阮、蔡、葉、黄、壯、郭の9姓があったが、現在では、張、林、楊、阮の4姓が多いという〔陽春市地方志弁公室編 1996:935〕。それぞれの姓の移住経路は【表 2-1】のように書かれている。

【表 2-1】陽春県水上市民来歴 (陽春市地方志弁公室編 1996:935 より作成)

姓	来歴
阮	阮劉宝が明隆慶二年(1568 年)、福建から広東南雄へ。万暦年間(1573—1619)に、その後裔が陽江県阮屋寨に。清順治年間(1866—1661)に阮振奇が水上で運輸船を経営、その後子孫は漠陽江流域で水上運輸業を営む。
林	福建莆田から崗尾を経て、明末清初に荔枝塘に定住。後裔が清乾隆年間(1736—1795)に漠陽江流域で水上運輸と漁業を営むようになる。
張	清康熙年間(1662—1722)、南雄から流浪し陽春に至り、4 人の子が各地に分居する。その中の第 2 子が頭堡荔枝塘に定住。嘉慶年間(1796—1820)に、家庭破産後に漠陽江流域にやってきて水上運輸業と漁業を営み繁栄し今にいたる。
蔡	明末清初に福建省から広東省へ。南雄珠璣巷から広東各地へ。清康熙年間(1662—1722)、蔡向陽が恩平蔡屋砦へ、その子潤庭が陽江那竜河で水上運輸業と漁業を始め、後裔は漠陽江流域に沿って潭水、喬連、馬水、春城に至り、水上運輸と漁業を営み、繁栄し既に 10 代の歴史あり。

【表 2-2】陽春県陸上住民来歴 (陽春市地方志弁公室編 1996:931 より作成)

姓	来歴
林	源は西河郡。商の時代、王を諫めた少師が、紀元前 1123 年に紂王に殺され、その子が長林に逃げた。周武王滅商により林姓を賜り、西河郡（現在の山西省離石県）。戦国時代、その子孫は北方各地に散居。秦代に山東の望族となった。晋代元帝の南遷に随い、一部は福建莆田に移住した。南宋慶元六年（1200 年）、福建莆田を經由し県境の李堡河政朗に至り、現在は崗尾各地に分居している。林産華が明洪武年間（1368-1398 年）に、肇慶高要富金郷から順陽都大铛湾桃源洞に至る。林孟端が明正統十四年（1449 年）、福建汀州武平県石南村から太平都風南堡截塘村に至る。また明万暦年間（1573-1619 年）、恵周河仔；明崇禎十二年（1639 年）、南旺都黄惇等多支が到着。現在全県 18 郷鎮に均しく林姓が居住し、計 38880 人、多くは矜水、春城、惇面等の郷に居住している。
張	源は清河郡。祖先は古代重要武器弓矢の発明者、張姓を賜り、部落は現在の山西太原一帯にあった。漢朝の世には清河郡（現在の河北省清河县東）に居した。後裔は全国各地に繁栄し、主に河南に集居し唐末に大量に入閩した。醯国夫人洗氏幕府長史張融が南北朝梁、陳時代に陽春に至り定住し、漢人で最も早く県境に到達した姓氏の一つ

	<p>となった。張念一が明正徳年間（1506-1521 年）に、三甲堡那象（那井）に定居し、四世孫張廷維が明嘉靖三十三年（1554 年）、瑤を平定するのに功があり賛騎都尉を授かり、広西潯梧および台湾の総兵を命じられ、後裔は三甲那象、石橋等の地に居した。またほかの一支は、明崇禎年間（1628-1644 年）、南雄から三河坝を経て青山堡飯坑。張捷雲が清康熙十四年（1675 年）、福建汀州寧化を経由し嘉応州（現在の梅州市）鎮平県徐郷双溪口を経て、現在の陽春壞堡河清舊に転じ、矜水各地に分居。その後、さらに多くの支流が入る。現在全県 18 郷鎮に均しく張姓がおり、合計 38443 人、春城、春湾の人数が最大である。</p>
--	--

『陽春県志』に書かれている水上居民の林姓、張姓の移住経路は、同じ陽春県の陸上の林姓、張姓の来歴【表 2-2】を簡略化したものである。南雄、莆田はともに文化水準の高い県として、宋代に広東、福建において有名であった[牧野 1985:259]。牧野巽は南雄珠璣巷から広東各地へと移住したという伝承が、その真偽はさておき、広東本地の人々に広く共有されていると指摘している。福建莆田伝説も、海南島においては福建系の言語を話さない人々⁷にも共有されている伝説であり、有名な伝承といえる[牧野 1985]。識別工作前の調査報告においては、このような水上居民の移住経路の説話は「陸上漢族の模倣」とされた[広東省民族研究所 2001:9]。ところが、この『陽春県志』においては、内容的には陸上の漢族と差がないにもかかわらず、わざわざ別々に記載されているのである。このことは大変興味深い。

現在中国の水上居民は「民族」としては「漢族」であるが、各県志とも姓氏、あるいは住民の「源流」の項では別カテゴリーとして記載されている。それでは、陸上の漢族と「水上居民」というのは何をもって区別されているのであろうか。

「水上居民」という呼称から考えるならば、居住または生業形態で区別されているように思われる。しかし、『陽春県志』の「水上居民」の概説には次のように記されている。「建国後、水陸の隔たりがなくなり、生活が融合し交流が頻繁になるにつれて、婚姻も自由になった。居民の族譜及び老人の言い伝えにより漢族とされる。明末清初に福建省から広東省へ入り、南雄珠璣巷を経て県境に至り、漠陽江の水上に住み着く。1987 年統計では水上居民は 2077 戸 10571 人、(そのうち陸上に家を建て定住しているのが 776 戸)、水運公司戸数の 43.6%、全県人口の 1.21%を占める」[陽春市地方志弁公室編 1996:935 下線筆者]。この記述から、「陸に住む水上居民」の存在が確認でき、「水上居民」が単に「居住方法」が基準となり区別されたカテゴリーではないということになる。また、水運会社戸数の 43.6%、が「水上居民」であるということは、残りの 56.3%にあたる人々は、同じ生業を営んでいても「水上居民」ではないということになる。よって、単に生業によって区別されているわけでもない。「水上居民」は単に居住方法や生業で区別されているのではないことが読みとれる。この点は民国期の調査において、水上居民でない「蛋民」が存在したことと同様である。

地方志編纂者にとって「水上居民」が現在「漢族」であることは既知の「事実」であり、それに従って記述していると考えられる。しかし、各県志とも姓氏、あるいは住民の「源流」の項では別カテゴリーとして記載されている。これは、過去は「少数民族」であるが、現在は「漢族」であるという公式見解に沿ったものとも考えられるが、同時に現在も「居住方法の違い」や「生業の違い」のみではない分類がされている。このあたりに地方志編纂者の中にあるかつての「漢族」と「蛋民」の境界の痕跡が見えると指摘できる。

③「水上居民」は「漢族」ではないとする記述＝公式見解に反するもの

最後に挙げる例は公式見解に全く沿っておらず、「水上居民」は「漢族」ではないとする意見である。楊必勝らの『海豊方言研究』では海豊県での言語使用状況について次のように述べている。

海豊県は人口 90 万人(1988 年に分離した汕尾市の人口含む)。そのうち、本県西南部に住む数十戸の畚族住民と沿海地区に住む一万人ほどの「蛋家族」漁民(俗称「后船仔」)以外、そのほか全ては漢族住民である。史書と旧県志の「海豊瑶蛋自昔有之」という記載と最近の考証によれば、今日山上に居住する畚族と沿海の「后船仔」は、おそらく秦が百越を平定する前の海豊先住民の子孫であろう。畚族は自己の言語を持つが、文字はなく、彼等が漢人と交際するときには当地の漢語方言である「尖米話」を用いる。后船漁民は長期の沿海地区の漢人との雑居、通婚などにより少しずつ漢化した。彼らには自己の言語はなく、沿海住民が話す「福佬話」を(語彙、発音上微差はあるが)話す[楊必勝・他 1996:1.筆者訳、下線筆者]。

つまり、楊必勝らによると「蛋家族」漁民(俗称「后船仔」)は「漢族住民」ではないことになる。楊必勝らも「蛋民」が「漢族」とされていることを知らないはずはないのであるが、無意識に「蛋民」を「非漢族」とする意識が表に出てしまったものであろう。ここには、かつて「夷」の中に含まれていた人々は「漢族」ではなく、その後裔もまた「漢族」ではないという考え方が反映されている。識別工作によって人々の意識が完全に変わったわけではないことを示唆している。

葉顥恩は、歴史文献と、1952 年から 1953 年の広東民委調査組による調査の資料(のちに公開されたものが[広東省民族研究所 2001])により民族識別工作以前の「蛋民」を分析し、「『蛋家』と陸上漢人は種族と階級上の区別がある」[葉顥恩 1991:56]こと、「文化景觀上からは、陸上漢人と同じでない一つの種族であることはとても容易に見てとれる」[葉顥恩 1991:56]、「1952～1953 年の広東民委調査組の調査時、多くの場所で“我們是水上人”という彼等相互が「認同感」を表明する自称を聞いた」[葉顥恩 1991:58]などと述べ、「蛋民」が識別以前においては陸上漢族とははっきりと別の種族であったことを主張している。葉顥恩は「蛋民」が現在「漢民族」であるか「少数民族」であるかどうかには触れていない。

しかし、明清期の「蛋民」が一つの種族であると主張するこの論文は本節①よりもより強く「蛋民」と漢族との異質性を際立たせている。

以上のように 50 年代の識別工作以後の中断を経て、80 年代以降人文社会科学が復活しつつある中国において、水上居民に関する記述はその著者の立場によって相違がある。①は中山大学を中心として公式見解に沿うもの。②は地方志編纂者たちのように、公式見解は理解しているが、自分たちの「蛋民」観があらわれるもの。③は「蛋民」を「漢族」意外に分類してしまうもの。大きく 3 つに分類できる。③のように民族識別工作後にも「蛋民」を「漢族」とみとめない言説は存在する。

また、漢族の「族群」について論じた黄淑娉は「現代社会の中での蛋民の漢族との同化現象は歴史上の漢化の継続」[黄淑娉 1999:362]として「蛋民」の漢族への同化を漢族が幾多の集団を吸収しながら発達してきた歴史の延長上に置いている。ここから、水上居民について論ずることは、単に「水上居民」というカテゴリーについて論ずるにとどまらず、華南の「漢族」の形成、あるいは現在のサブグループのあり方についての議論につながることを示唆しているといえる。「水上居民」を巡る言説からは、研究者をはじめ多くの人々が前提としている「系」の概念に基づいた民族史観が垣間見える場合もあれば、「漢族」であり「水上居民」でもあるというエスニシティの重層性、多様性が確認できる場合もある。ところで、前節で述べた香港人類学における、存在が自明な「エスニック・グループ」を前提とした研究から、共通の社会体系内での相互行為、関わり合いの中で発生する「エスニシティ」を読み取る方向へと研究への展開は、90 年代以降中国の研究者にも受け入れられることとなった。

劉志偉らの歴史人類学による研究でも、「蛋」は固定されたカテゴリーではないことが明らかになっている。劉志偉と蕭鳳霞はエスニック・グループのラベルは多種多様な文化資源と権力の影響下で、複雑な歴史過程を経て出来上がった結果であるとする。漢と蛋というラベルが具体的な社会文化の歴史的変遷課程でどう変容するのか、すなわち陸地に定着し宗族を形成した蛋に対して、どのようなラベルが貼られてきたのかを考察している[劉志偉、蕭鳳霞 2004]。

張応強は档案資料の分析により、建国直後の 50 年代、60 年代の政策が汕尾の「蛋民」意識を強めていったのではないかと指摘している[張応強 2003]。また、周玉蓉は、汕尾蛋民民間信仰の研究によって、陸上に居住した蛋民が村の廟などでの活動が「漁村」の地縁、血縁としての集団のつながりを強化し、蛋民が地域の廟の祭祀活動に参加することで、エスニックバウンダリーも変動し「汕尾人」意識が生まれていると指摘している[周玉蓉 2003、2004]。

藤川美代子は福建省九龍河河口の元水上居民たちが、50 年代以降の定住に伴い、新たなコミュニティを形成し、改革開放後の 90 年に自分達の廟を作ったと報告している。また、廟を中心に行われる端午節の儀礼等、コミュニティへの所属意識の芽生えが確認されるという。ただし、それは一元的なアイデンティティではなく、重層的複数のアイデンティティ

ィの一つとして存在しているとも述べている[藤川 2010]。

このように、90年代以降、各地域、各時代でのカテゴライズのあり方の変化を読み取ろうとする研究が登場した。水上居民研究においてこうした研究が多くなされるようになったことから、「蜑」と水上居民の研究史は中国における民族史とエスニック・グループ研究の変化の軌跡のモデルであるとする声もある[黄向春 2008]。

また、そうした各時代でのカテゴライズのあり方の分析を通して、水上居民を差異化しているものは結局何かという問いを立てる研究者も登場した。何家祥は主として歴史文献の分析によって、「蜑民差別」の原因と、その展開および消滅の過程を検証した上で、彼は蜑民差別の原因は、漢族の農耕中心主義と、大漢族ショービニズムにあるとしている[何家祥 2005]。

珠江デルタの水上居民の研究を行なった長沼さやかも、劉志偉らの議論を参照しつつ、「水上居民とは、広東人の強烈な中華アイデンティティによって宗族社会を縁取りするために維持されてきたマイノリティ・グループなのである[長沼 2010:247]と結論づけており、何家祥と同様に陸上のマジョリティである漢族、あるいはその中の広東人宗族成員が、自らの価値観によって水上居民を低位に位置づけてきたという視点で分析を行なっている⁸。

おわりに一水上居民像の再編

「客観的文化基準」によってエスニック・グループが存在しているという認識は、1970年代以降改められることとなった。「客観的文化基準」の有無、あるいは遠近によって、エスニック・グループが存在しているのではなく、関わり合いの中で生まれるエスニシティを人々が読みとっているという立場で研究され始めた。

香港、台湾の漢族移民社会について王と瀬川は「分派、対立のパターンは言語や文化関係の遠近に応じて決まるのではなく、その地域ごとの集団間の勢力関係に基づいて決定される」[王、瀬川 1984]と指摘した。

香港長洲島においても、惠州系住民、潮州系住民、広州系住民が対立していた状況から、徐々に協力する場面が増えて、そのような関係の変化は、祀られる神の種類にも影響を与えた[田仲 1981:65-99, 1985:227-302, 蔡 1987:90-105, Choi 1995:104-122]。蔡志祥によれば、長洲島は本来、漁業およびそれに関連する産業を中心に開発が進んだ島であり、少なくとも20世紀初頭においては、長洲島住民の大部分は水上居民であった[Choi 1995:105]。従って、古くからの長洲島の住人である惠州系住民の中にはかつて水上居民だった人々の子孫も含まれている。しかし、彼らは、現在陸地にて暮らしているため、現在水上で暮らす人々を差別、排除することもある。長洲島においては陸の惠州系住民が、儀礼において本来の使用方言の異なる潮州系住民、広州系住民との間よりも、現在の居住地の違いにより意味をもたせている場面があると考えられる。

一方で、文献などにおいて、言語や文化がほぼ同じであったとしても、過去に「蜑」な

どの「異民族」とされたことと「系」の意識が絡んで水上居民を排除する記述も見られる。また、その両者と水上居民は「漢族」であるとする政策、あるいは見解が絡み合うことで、様々な記述が存在している⁹。そのため、人々が何に意味を持たせて互いの違いを見出すのかを注意深く観察する必要がある。分派や対立、あるいは疎外が起こる要因には様々なものがある。

現在の中国では水上居民は漢族とされている。中国政府は、彼らの社会的経済的問題の解決に力を注いできた。民族識別後、彼らは「少数民族」ではなくとも、階級闘争の中で「支援されるべき貧困層」と読みかえられて援助されたといつてよいであろう。

それにも関わらず、水上居民についての研究者、あるいは県志の記述には様々な相違がある。そこには、「漢族」であると同時に水上居民であるという、エスニシティの多様性、重層性が垣間見られるものも存在している。あるいは、水上居民の祖先は「蜑」という「異民族」であり、その子孫もまた、「漢族」とは異なるという認識が読み取れるものも存在する。この論法の形成には「系」の意識が強く影響し、こうした学術的記述によって、思念される差異の再生産が行われていると指摘できる。

次章以降においては、これまでの議論を踏まえた上で、一地域に焦点を絞り、かつての水上居民にどういった政策が採られてきたのか、その結果水上居民と陸上居民との境界はどのように変化しているのかを考察する。具体的には、広東省汕尾市の市庁所在地で、港町である汕尾の「漁村」を分析対象とする。そしてまず、汕尾において現在「漁民」と呼ばれるかつての水上居民のたどってきた歴史を再構築することを試みる。

¹ 中国共産党の指導の元、旧来の地方志の枠組みを批判し、新たな枠組みで編纂されており、社会主義新地方誌と呼ばれる(兼重 2008:89)。

² 桑田六郎は宋代以前の蜑蜃は多くは穴居野処の民族で水上居民の意は含まれず宋代以降に嶺南の特異な風物である水上生活をなすものにこの字が用ゐられる様になった(桑田 1944:441)として、宋代以前の「蜃」は「水上居民」をさしていないことを指摘している。可児弘明も「蜃」の意味は宋代に変化したという桑田六郎のこの見解を支持している(可児 1970:10-13)。また何格恩もこの見解と同様に「蜃」には広狭二義があり、広義の「蜃」は蜃と同義で古代の南蛮中の幾つかの同じでない種族を包括するものであり、狭義の「蜃」が南方少数民族のひとつである両広、福建の水上居民をさすとしている(何格恩 1959)。

³ 毎年旧暦 12 月に^{かまど}灶神が道教の至高神の許へ昇天するのを送る祀りを、官吏の家は 23 日に行い、一般良民は 24 日に行う。賤民視された「蜃民」は官吏、良民に先をゆずり 25 日に灶神を祀るという意味である。灶神は道教の至高神に過去一年間その家族の善行、悪行をあますところなく報告し、また新しい年その家に下すべき吉凶禍福の運命をたずさえ大晦日の夜降りてくる(可児 1970:29)。

⁴ 木偶の現地での呼称は「公仔」(広東方言で人形を指す)。死んだ子供も木偶の対象になる

(中国的伝統では未婚の死者は祖先に加えず)。また、水上生活者にも木偶をもつ集団と持たぬ集団がある。木偶は、死後百日または一ヵ月半たったときに「公仔舖」で買ってくるものである。木偶を置く場所は、神棚ではなく船室に置き朝夕焼香する。旧暦一日と十五日には豚肉を供える[可児:1970]。

⁵ 「民族」＝「種族」という認識を白鳥も持っており、無意識に日本語の「民族」イメージをエスニシティに重ねている部分があり、その点は本論とはやや見解が異なる。

⁶ 2000年に広州市に編入され番禺区となった。

⁷ 陽春県の住民の多くは広東語系の言語を話す。『陽春県志』には広東語系の「春中白話」を話す「水上居民」の中に福建から移住してきたと主張するものがある[陽春市地方志弁公室編 1996:943]とあり、おそらくここで挙げられている林姓の人々は福建系の言語ではなく広東語系の言語を話していると思われる。

⁸ ただし、建国後の諸政策によって「疍民差別」は消滅したとする何家祥と、建国後の諸政策によって生活が変容しながらも、同時に陸上がりした水上人の村に特有のレンガ家屋など、水上と陸上の集団的境界を顕在化させることにもなったという長沼の視点は大きく異なる。

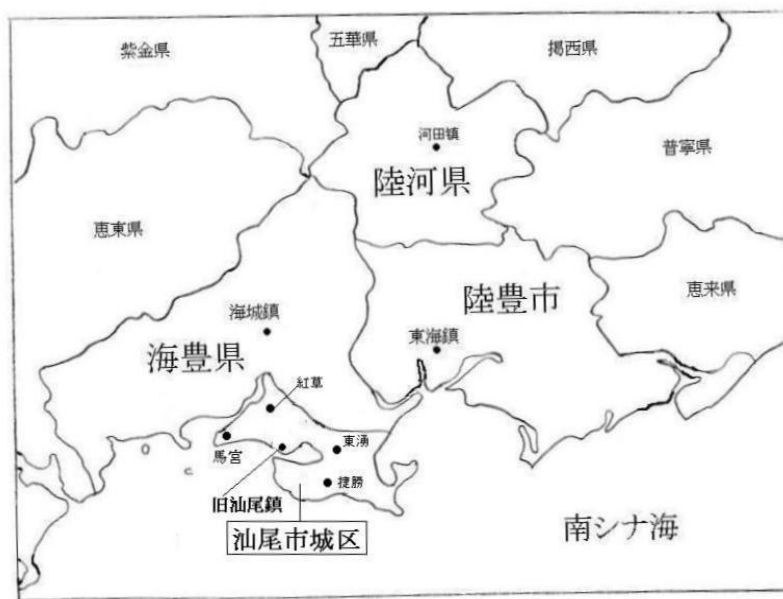
⁹ これを本論では「再編」と呼んでいる。再編されて一つの像が出来上がったという意味ではない。

第3章 調査地概況－広東における汕尾

はじめに－汕尾市と汕尾

汕尾¹の町は広東省の省都広州から東へ約 300 k m、広東省東部の経済特区汕頭から西へ約 200 k m の位置にある小都市である。高速道路の整備された現在、高速バスを利用すれば広州からは約 3 時間、汕頭からは 2 時間ほどで到達できる。また、海豊県、陸豊県、陸河県等で構成される広東省汕尾市の行政上の中心でもある。とはいっても、それは現在の汕尾市が設置された 1988 年以後のことである。それ以前の汕尾の町(旧汕尾鎮)は海豊県に属する一漁港であり、旧海豊県の行政的文化的中心は海城鎮であった。2006 年度の汕尾市の人口は約 323 万人、旧汕尾鎮およびその周辺諸村から形成された行政単位である汕尾市城区の人口は約 37 万人である[汕尾市年鑑編集委員会編 2007]。

汕尾市城区は、旧汕尾鎮に含まれる新港街道、香洲街道、鳳山街道の 3 街道および馬宮街道、紅草鎮、捷勝鎮、東涌鎮からなる【図 3-1】。



【図 3-1】 汕尾市城区

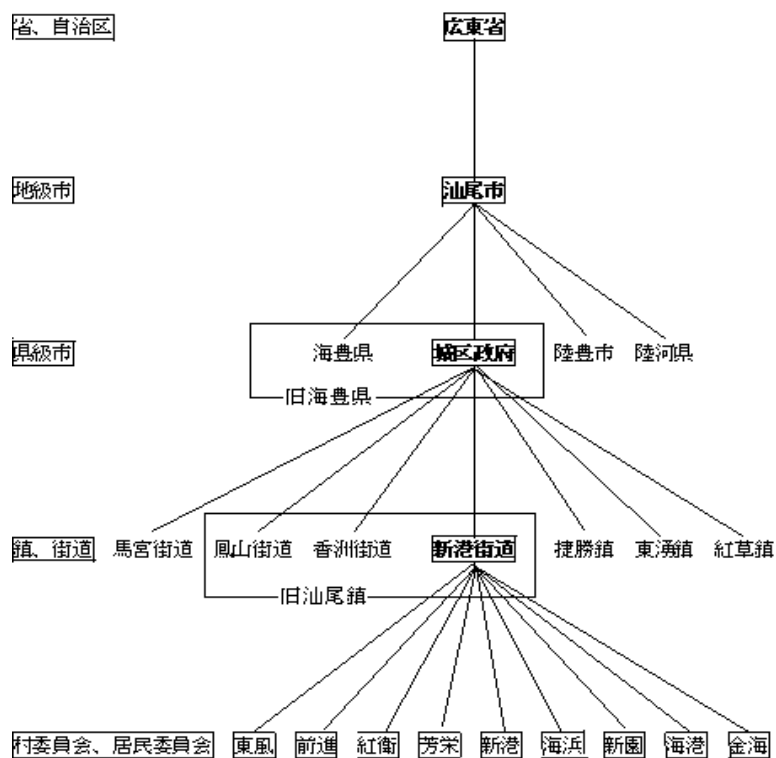
そのうち旧汕尾鎮にあたる現在の汕尾は、新港街道、香洲街道、鳳山街道から成り立っている。街道、鎮の下に村委員会と居民委員会が存在し、「漁民」の住む地区を管轄しているのは、新港街道である【図 3-2】。新港街道は表【3-1】の諸村民委員会と居民委員会から成り立っており、2006 年現在 4 万 7900 人の人口を有する(表 3-1 は 2001 年のデータ)。

【表 3-1】 2001 年新港街道人口、戸数統計表

	戸数				人口数					
	合計	居民	漁民	農民	合計	男	女	居民	漁民	農民
合計	9501	4252	4114	1135	45090	23646	21444	18343	21253	5495
紅衛	980	220	760	/	4270	2182	2088	447	3823	/
東風	1710	/	1710	/	9480	4858	4622	/	9480	/
前進	1356	/	1356	/	6740	3686	3054	/	6740	/
芳榮	533	11	/	522	2570	1288	1282	15	/	2555
新港	518	5	/	513	2450	1240	1210	5	/	2445
海浜	738	660	53	25	3527	1832	1695	3054	338	135
新園	1025	1025	/	/	4007	2295	1712	4007	/	/
立新	1221	986	235	/	5263	2804	2459	4392	871	/
海港	1022	947	/	75	4995	2540	2455	4635	/	360
金海	398	398	/	/	1788	921	867	1788	/	/

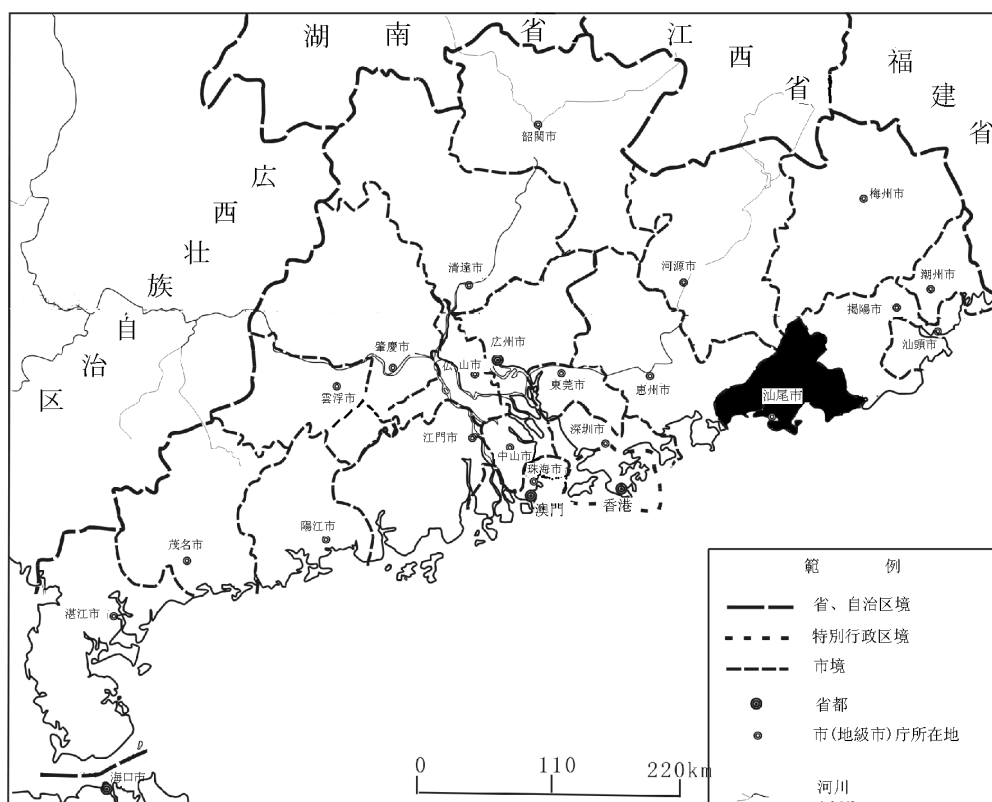
[周玉蓉 2004:25 より作成]

このうち、第 4 章以降で詳述する「漁民」の住む「漁村」は東風村と前進村であり、第 7 章で登場する「白話」漁民は紅衛村に所属している。また、第 7 章で登場する「客家」の事例は新港村と芳榮村の住民の一部である。



【図 3-2】 新港街道を中心とした汕尾市行政モデル図

ここではまず、広東省の中での汕尾市の特徴を概観し、さらに主要調査地である港町汕尾の特色を述べる。



【図 3-3】 広東省における汕尾の位置

第1節 汕尾市について

3-1-1 汕尾市(海陸豊²⁾)の住民の使用言語とエスニック・グループについて

統計資料によれば、汕尾市には 35 の民族が居住しているが、そのうち 99.91%を漢族が占める。残りの 0.08%を占める少数民族は、海豊県紅羅村に 200 人あまりの畚族が集住しているほか、その他は都市や比較的裕福な農村に散居している。その多くは省外または省内他市から仕事もしくは婚姻によって汕尾市にやってきたものである【汕尾市年鑑編集委員会編 2007:25】。

このように、汕尾市の住民の大多数は漢族である。しかし、広東省を含む中国南部は同じ漢族とはいえども多様な方言が存在することで有名である。また、そうした言語、方言によって区分される「エスニック・グループ」が存在するとされてきた。

黄淑娉編『広東族群与区域文化研究』は広東省の住民を広府、客家、潮汕からなる「広東漢族三大民系」と「水上居民」および「少数民族」に分類してそれぞれの特徴について記述している[黄淑娉 1999 年]。また、葉春生等主編の『広東民俗大典』でも、広府、客家、

福佬の「三大民系」と少数民族および漢族特殊社区(水上居民、鳳凰山、雷州半島)に分けて風俗習慣を紹介している[葉春生 2005]。

三大民系のうち、広府とは、いわゆる広東語を母語とする人々であり、広州や香港のマジョリティである。客家とは梅州をはじめとした内陸の山間部を中心に居住しているグループである。また、福佬あるいは潮汕とは、閩南語系の言葉を話す人々で、潮州や汕頭をはじめ主に広東東部に居住している。海陸豊地域も、この閩南語系の福佬話（海豊話、汕尾話などとも呼ばれる）を母語とする住民が多数を占める。

海陸豊人も、広東省における言語的マジョリティである広州の広東語話者をはじめとした外部の人びとからは潮州人や汕頭人の一部としか思われていないことも多い。そのことは前述の広東「三大民系」という分類にも現れている。しかし、海陸豊出身移民が多く移り住んだ 1950 年代～80 年代の香港においては、海陸豊人は広東本地人、潮州人、客家のいずれとも異なる別個なサブグループとして認識されていた[田仲 1981:698-699、瀬川 2002c:2]。また、海陸豊に住む多くの人々も自分たちと潮州、汕頭の人々との間には、語彙やアクセントに違いがあることや、いくつかの異なる習慣が存在していることを認識している[志賀 2002]。筆者も X 家一家と深夜に犬鍋³を食べに出かけた際、X 氏は「汕尾人は食べるのが好きだ。10 元儲けたら 8 元は食べる。汕頭人は金儲けが好きだ。10 元儲けて 2 元しか食べない」と双方の習慣の違いを説明していた。

下記の表に示したように、市内にはマジョリティである福佬話話者のほかにいくつかの言語話者が存在する【表 3-2】。海陸豊地方の北部には客家語を母語とする人々が、東部や沿岸には広東語系の言語を母語にする人々が存在する。

【表 3-2】汕尾市内の言語人口

海陸豊福佬話	約 260 万人
客家語	約 55 万人
白話（広東語）	約 2 万人
粘米(尖米)話	約 3 万人
軍話	約 1 万人
北方方言	約 2 万人

[汕尾年鑑編集委員会 2007:25]より作成

上記の漢語方言話者の他、海豊県紅羅村に集居する畚族約 200 人が畚語を使用している。

3-1-2 汕尾市の経済状況と移民

汕尾市は、一部を除いて山がちな地形であり、大規模な水田を開発するには不向きな土

地である。サツマイモが特産で、かつては「番薯(サツマイモ)県」とよばれていたという。また、深圳などのような経済特区とはことなり、近年まで大規模な工場が立てられることも無かった。1993年のレポートでは、1991年当時汕尾市の経済力は珠江デルタの七分のーから八分の一程度に過ぎず、珠江デルタの代表都市である仏山市と比べた場合、汕尾市の一人当たり工業生産値は4.3パーセントに過ぎなかった[周永生 1993]。こうした経済的に恵まれた条件にはなかったこの地からは、福建、あるいは広東の多くの地域同様、移民を多く排出してきた。中でも、地理的な関係から、香港への移住者が多い。第7章でも触れるが、彼らは80年代の改革解放以後、その経済力を背景に故郷である汕尾で大きなプレゼンスを誇ってきた。しかし近年は中国本土の経済発展が目覚しく、香港ドルよりも人民元のほうが高い価値を持つようになったため、その影響力はかつてほどではない。しかしながら、未だになお無視できない影響力がある。このような移民や出稼ぎなどを通じて、香港、広州との結びつきも強く、広東語のTV放送を視聴できることの影響もあって広東語を話すことのできる住民は多い。

また、外地から出稼ぎにきた人びとも存在し、彼らは汕尾においては普通語でコミュニケーションを図る。工場の誘致等がそれほど進んでいない汕尾では、珠江デルタのように、外来人口が常住人口に匹敵するほど多くなるということはない。だが、それでも統計上でも2万人の外来人口がおり、さらに統計に表れない外来工も多くいることが予想されるため、社会的にある一定の位置を占めているといえる。第7章で議論するように、文化的他者として外地からの出稼ぎ労働者の存在は無視できない。さらに、若年層を中心に普通話も普及しつつある。公式の統計文書によれば、「国家が普通語を強力に普及させたため、汕尾市民の約8割が普通語を話すことが出来る」[汕尾年鑑編集委員会 2007:25]とされている。

しかしながら、今日においても汕尾市において普通話は、他地域からやってきた方言の通じない相手に使うのみで、日常的に使う言葉ではなく、地域のリングフランカはあくまで福佬話である。とはいえ、汕尾市には多数の言語を母語とする人々が存在しており、エスニシティ研究を行なう上で、調査地としてふさわしい地域であると考えた。そして、何よりも本研究が対象とする、水上居民の後裔とされる人びとが存在することが、調査地として選定した理由である。また、後述するように、1950年代の民族識別調査の際にも調査地とされており、当時の資料が存在することも選定理由となった。次項では、汕尾市内の「水上居民」の概況を説明する。

3-1-3 汕尾市の「水上居民」

ここでは、水上居民は公的な書物にどう描かれているのか、地方志の記述を確認する。汕尾市誌は現在編纂作業中であり、まだ出版されていない。そこで、汕尾市成立直前の1988年前後のデータに基づいて2005年に出版された『海豊県誌』にもとづいて、基本的な事項

を確認してみよう。ここで述べられる旧海豊県は、現在の海豊県と汕尾城区を合わせた区域を指す。

まず、『海豊県誌』の「民族構成」の項を確認すると「1982 年の人口普查では、漢族が 99.97%を占める」[海豊県地方志編纂委員会 2005:174]との記述があり、住民のほとんどが「民族」としては漢族であることが書かれている。その上で、以下のような説明が加えられている。

本県の漢族人口中、沿海漁民人口は 38443 人で、総人口の 5.08 パーセントである。漁民人口中の大多数は、過去に「疍民」と呼ばれ、彼らの祖先は福建、広東、浙江、広西などの省の各漁港から、漁期にあわせて流動してきたものである。本県の漁民の主要部分は汕尾の町の紅衛、新風、新蝦、東風、立新、前進の六つの漁業大隊と馬宮の深漁第一漁業大隊に分布しており、その他後門、小漠、遮浪などの港にも散居している[海豊県地方志編纂委員会 2005:174、筆者訳]。

とあり、過去に「疍民」とよばれた漁民についてわざわざ「民族」の項で説明している。また、この記述に続いて、以下のように関する記述がある。

畚族は本県では唯一、県内に集落があり群居している少数民族であり、かつては猪(獣編のママ)民と呼ばれ、鵞埠の「畚仔山」に集住していた[海豊県地方志編纂委員会 2005:174、筆者訳]。

なぜこのような構成になるのでしょうか。この海豊県誌においても、前章までで見てきたような他の県、市と同様、民族の項のなかで、漁民についての説明がある。しかも、少数民族である畚族よりも前に記載されている。ここからは、県誌編纂者にとって、「漁民」は民族の項で字句を費やして触れるべきことなのであることが窺える。

なお、「漁民」は汕尾市沿海の各港に存在するが、主として汕尾と馬宮の漁業大隊に所属していることが上記の記述からもわかる。従って、本研究では、汕尾の「漁民」を主たる対象に調査を行なった。次節では、調査の舞台となった汕尾の歴史を簡単に記しておく。

第 2 節 漁港・汕尾について

3-2-1 漁港、貿易港としての汕尾港の歴史

汕尾の町は、海豊県の県城である海城鎮から約 20 キロの位置にある。唐や宋時代に疍民が品清湖一帯に住んでいたという。明の嘉靖年間に、小漁村が成立し、集落が砂浜（汕）の端にあったことにちなんで汕尾という⁴ [海豊県地方志編纂委員会 2005:76]。

乾隆二年（1737 年）に作成されたという「汕尾廟前街碑」という碑が旧市街にある関帝廟に存在する。そこには「汕尾一鎮、船楫雲屯、商旅雨集、亦海邑一大区會也」とあり、少なくとも清代の汕尾は、船や商人が多数あつま一大拠点となっていたこと、および、町には関帝廟があったことが確認できる。なお、遷海令⁵があったこともあり、郊外にある旧石器時代の遺跡などを除けば、この碑が汕尾の町に存在する最もふり文化遺産のひとつである。従って、汕尾は観光開発を行おうとする中国の都市の中で、比較的新しい町であるといえる。このことは、古い歴史的文物に価値を求めて観光開発を行う場合、不利な条件ともいえる。

汕尾が最も栄えたのは、清末から民国期にかけてである。汕尾はアヘン戦争以降、広東東部の交易港および、物資の集散地となった。当時は香港、マカオ、広州から洋布（機械織りの木綿布）、マッチ、白砂糖、小麦粉、その他生活日用品が汕尾に運ばれ国内各地に売られた。一方、内陸部の豚肉、牛肉、鶏肉、鶏卵、桐油などが汕尾港から輸出された[汕尾市情調査組編 1994:16]

1908 年に香港から汕尾への定期貨物船が就航すると、汕尾の塩業、漁業および交易はさらに発展し、広東東部の主要な交易港となっていた。さらに、1914 年からは香港へ客船も運航されるようになった[汕尾市情調査組編 1994:17]。

1910 年代の様子は、日本でも次のように報告されている。

汕尾港は汕頭香港の中間に於ける良港にして、海豊県下第一の商業地なり、港は三方山に圍繞せられ、港内深く且つ広きも、港口狭くして大船を入る可からず、然れども港内には尚ほ風を遮るべき山あるを以て、西風の起る時を除きては安全に碇泊するを得べし、現今此の地を経て香港汕頭間を航する定期船あり、漁業頗る盛んにして塩魚を製すること、巨額に上るを以て、輸出品の大宗は塩魚となす、若し天気不良の日港内を眺めんか、大小の漁船はさしも広き港面を、悉く蔽うを見るべし。

汕尾港の状況は以上の如くなれば、外国人の此処に目を注ぐもの亦少なからず、利に敏なる米国人の如きは、夙に此の地に來たり、教会、学校、病院等の設備を為し、孜孜として経営に力むるあり[東亜同文会編 1917:246-248]。

さらに、1920 年代から 30 年代にかけて汕尾は交易で大変栄え、広州や汕頭からもさらに商人が集まり、小香港という称号もあったほどである。

また、1934 年には漁業区と定められ、福建、香港などの外地の漁船が汕尾に漁労や停泊に来るようになり、魚の多く取れる秋には広東西部からの漁船を中心に港は大変にぎわった。こうした繁栄に伴い、近隣の「漁民」も付近に集まってきたと考えられている。

しかし、日中戦争が始まると海上が封鎖されてしまったため貿易もままならなくなり、1938 年には日本軍により爆撃を受けるなどの被害を受けた。1939 年には日本軍が対岸の新港に上陸し、汕尾港は陥落した。その結果、多くの商人が内陸に移住することになった。

内陸へ避難しなかった香港や汕尾の商人は戦争中外国の商船をかり、イギリスやポルトガル国旗を掲げて香港から汕尾へ物資を運んだ[汕尾市情調査組編 1994:17]。



【写真 3-1】 現在の汕尾港 2006 年 2 月 1 日筆者撮影

3-2-2 漁港汕尾の経済状況

沿海部に位置する汕尾は、解放後も港町として発展してきた。港湾施設も年々充実し、深圳、広州へと通じる高速道路などのインフラの整備も進んでおり、数こそ多くないが香港資本の工場なども存在している。当初予定では 2010 年には深圳から厦門への高速鉄道も開通する予定であった⁶。このように内陸部と比較するとある程度の経済発展を遂げているとはいえ、珠江デルタ等に比べるとその経済状況は大きく遅れをとっているともいえる。

いまひとつ発展の機会をつかめないでいる汕尾の経済を牽引してきたのは、香港との結びつきであった。どこの家にも香港に親族がいるとたびたび言われ、第 8 章で登場する R 家のように、香港在住親族の仕送りが家庭の主な収入という場合も見られる。前述の汕尾にある香港資本の工場というのも、汕尾出身の香港在住企業家が故郷に建設したものである。

また、市内において「商売」で成功したという人は、上記の企業家のように香港に移住した人か、「走私」つまり密輸入で稼いだ人が多い。前述のように、20 世紀の半ば以降には、漁村を含めた海陸豊地域は香港への多くの移住者を出した。大躍進、文化大革命等の影響で経済的に混乱していた大陸と、その影響を直接には受けなかった香港との経済格差の増大もあって、70 年代以降、香港との間の「商売」をする人々の姿が目立つようになった。特に、79 年から 81 年にかけては「走私」と「外流」(密航)が大変流行した。記録に残って

いるものでは、この時期の密航漁船は 414 艘、香港へ密航した者が 9295 人であるといい、「走私」に参加した漁船は 108 艘であったという。汕尾市沿海部の港町の遮浪の人民公社では 80%の労働力が漁業生産を放棄して「走私」活動に参加したため、漁獲高が急降下した。1980 年には漁獲高わずか 459 トンで、1978 年と比べ 85.1 パーセント減であったという。翌年以降は取り締まり強化や生産体制の改革でやや安定したとというものの[鐘綿時 1991:359]、その後もこの傾向は続いたようである。

香港に何度も行ったことがあるという XX 氏(40 代男性)の話では、

(香港に行くには申請が要る?)

「いや、隠れて行った。船の備品を買いに行く時は申請したりもする。数日待てば許可が出る。」

(香港には魚を売りに?)

「いや。『走私』。腕時計を。日本のものを香港で 50 元くらいで買くと、こちらでは 100 元くらいで売れた。」

1980 年代はこのような状況であったという。また、近年多額の寄付をして汕尾郊外に廟を建設した LS 氏についても、本人は昔「商売をしていた」というが、村人によると「LS 氏はもう何十年も仕事はしていない。昔『走私』で儲けた」という。

「走私」は当然不法行為であり、政府としては認められるものではない。しかし、漁村においては過去の「走私」は違法薬物等を扱ったのでなければ、必死に隠さなければならないほど悪いものであるという認識はないように思える。漁村の女性 XE 氏に彼女の夫の職業を尋ねると「船の仕事。漁じゃないよ。3, 4 年前は香港で『走私』をしていた」とあっさりと答えてくれた。また、村内部で公然の秘密であるだけでなく、この地域において香港との「走私」が盛んに行われたことは、広東省内ではかなり知られている。広州出身の広州 A 大学教員 F 氏は「汕尾は『走私』が盛ん。そして『走私』で儲けた金を媽祖につぎ込む」といい、湖南省出身で広州 B 大学教員 G 氏は「昔旅行社で働いていたので知っているが、汕尾といえば海鮮と『走私』。村ぐるみで『走私』をしていた」と言っていた。

改革開放当初は、前述の XX 氏が行っていたような腕時計、中古電化製品、古着など比較的低価格なものが中心であったが、後には高級タバコ、バイク、電化製品など高額のものが増えたという[汕尾市情調査組編 1994:540]。



【写真 3-2】道路沿いにある看板:断固として走私犯罪に打撃を与え、社会経済の健康的発展を促進しよう。2006 年 4 月 29 日撮影。

ただし、1997 年の香港返還を経て現在では、人民元の上昇と香港ドルの下落、大陸の物価上昇、往来自由化の進展などにより儲けが少なくなり、取締りも厳しいため、「走私」は盛んではなくなったという。【表 3-3】を見ると、2006 年に公安が検挙した「走私」案件は 17 件、価額 230 万元ほどであり[汕尾市年鑑編集委員会編 2007:117]、以前と比べて著しく少なくなっていることがわかる。もちろん、公安が検挙した数が、実行数と正比例するという確たる証拠はないが、相対的に「走私」が少なくなっている可能性は十分示唆できよう。

【表 3-3】汕尾市密輸案件取り調べ処分総数

年	件数	人数	没収金額（万元）
1979	241	1402	8
1980	3069	3834	1009
1981	2175	2979	1159
1982	193	377	41
1983	87	299	198
1984	72	304	574
1985	427	717	794
1986	329	1043	835
1987	220	851	1514
1988	323	476	5304
1989	305	673	11900
1990	322	1283	12397
1991	234	1098	21976

1992	113	553	27200
2006（参考）	17		230

[汕尾市情調査組編 1994:54]と[汕尾市年鑑編集委員会編 2007:117]をもとに筆者作成

このように、方法は合法、非合法を含め様々だが、漁民の中でも改革開放の時代の流れにのって成功した者が出現した。成功者たちは村の外に高級マンションを購入したり、後述のように廟に大金を寄付したりしている。

香港への移住者と密輸は、汕尾と香港との繋がり的一端を示す事例というだけでなく、町の主たる経済活動であるともいえる。同市内のみならず、広東省内では広く認識されている街の最たる特徴といえるほどの活動であった。

一方で、漁業を営む漁民を取り巻く近年の環境は厳しい。日本でも同様であるが、原油価格高騰に伴う経費の増大と、資源の減少に伴う水揚げ量の低下などに直面している。そして生活必需品等の物価は上がっているものの、魚価はさほどあがってはいない。そのため、近年は、漁業以外に従事するものが増えた。特に 30 代以下の若年層はあまり漁業に従事したがないという。例えば、XA 氏が働いていた船(長さ 16 メートル、幅 3.5 メートルの小型延縄漁船)では、「漁民」の船長 XZ 氏(50 代)と、その次男(20 代)のほか、XA 氏(70 代)と、60 代、30 代の「漁民」各一人と、広東西部陽江の農村から来たという出稼ぎ労働者一人が乗船して出漁していた。XA 氏によると、XZ 氏次男は船上でも港でもサボってばかりで、出稼ぎの「陽江仔」のほうが良く働くという。また、最近では「漁民」でも商売をしているものもいるし、広州や深圳などに出稼ぎに行くか、汕尾市郊外にある工場で働くなどして現金収入を得ているものいる。XZ 氏長男も恵東で携帯電話売りをしているし、XA 氏の養子 X 氏(実父も「漁民」)は汕尾で海産物売買等を行なっている。

3-2-3 寺廟の復興

香港との結びつきと並ぶ、汕尾の町のもうひとつの特徴は、復興している寺廟の数である。筆者が汕尾の旧市街を 2005 年に初めて歩いたとき、最初に気づいたことはなんといっても寺廟の多さであった。数十メートル歩くと次の廟があり、また数十メートル先には異なる廟があった。その多くは 80 年代以降再建されたもので、現在再建中のもの、再建を目指して準備中のものなども見受けられる。前述の広州出身の広州 A 大学教員 F 氏の「汕尾は『走私』が盛ん。そして『走私』で儲けた金を媽祖につぎ込む」という言葉は、「走私」が盛んというだけでなく、媽祖廟をはじめとした神廟が町で重視されているさまをも表した言葉といえよう。

このように汕尾においては、廟の復興が盛んに行われている。筆者の滞在中も、また、その後も続いて行われているのである。また、神様の誕生日を祝う、神誕などでの活動も極めて盛んである。その資金の大部分は前節でのべたような「商売」で設けた人の寄付に

かなり依存しているのも特徴的といえよう。



【写真 3-3(左)、3-4(右)】 再建が決まった関帝廟建設予定地。ただし、周囲の家屋の建っている土地の買収は予算が足らずに行われていない。共に 2006 年 12 月 14 日筆者撮影。

おわりに一調査地としての汕尾

ここまで述べてきたように、住民の文化的バリエーションに富む広東省内においても、汕尾の社会は、とりわけ多様な言語、生業を内包しており、エスニシティ研究の適地であるといえよう。次章以降では、この汕尾の「漁民」を主たる対象として分析を行なう。次章においては、「漁民」が形成される過程を歴史的に再構成する。

-
- 1 本論においては、に汕尾と書いた場合、港町汕尾(旧汕尾鎮)のことをさす。旧海豊県と旧陸豊県を合わせた 1988 年以降の行政単位である汕尾市に関しては、汕尾市と表記する。
 - 2 汕尾市は旧海豊県と旧陸豊県から構成されている。マジョリティ住民の方言的もほぼ同じである旧海豊県と旧陸豊県は合わせて「海陸豊」と呼ばれる。
 - 3 夜食で食べる鍋の中では高級である。特異な海鮮等を除くと、鍋の価格は犬→羊→牛→鶏の順に高い。X 氏が曰く、「汕尾では生活が中の上(あるいは上の下)より上でないと犬鍋は食べられない。」という。夜食の食べられる屋台やレストランは市内各地にあり、深夜 22 時くらいから客が入りだし、2 時過ぎまで営業している。
 - 4 いくつかの異説もある。
 - 5 清王朝が鄭成功を苦しめる為 1661 年に、広東省から山東省までの海岸線から 30 里(約 15km) 以内の地帯に住む全住民を強制的に内陸部に移住させ、沿岸部を無人化した政策。
 - 6 いまだ工事中である。
 - 7 陽江人という意味。やや蔑みのニュアンスを含む。なお、自身の得意な言語が異なるためか、XZ 氏とこの陽江人は主に普通語で、XA 氏と陽江人は主に白話でやり取りをしていた。

第4章 汕尾における「漁村」の成立

はじめに一漁業をしない「漁民」

汕尾において「漁民(*hi min*)¹⁾」という言葉が意味するものは大きく分けて二つある。一つは字義通り漁業に従事する人という意味である。もうひとつは、上述のかつての蜑民、水上居民およびその後裔を指す言葉としての「漁民」である。汕尾の福佬語系元水上居民の自称は漁民(*hi min*)であり、他称としては、「漁民」の他、后[瓠]船仔(*au tsun a*)²⁾あるいは蜑家(*tang ke*)、蜑族(*tang tsok*)などがある。広東語系の「漁民」は、広東省西部、あるいは澳門など珠江デルタ河口部からやってきた人々とその後裔であり、自称は紅衛人、白話人、他称として、深海漁民、紅衛、稀に蜑家、蜑族ともされる[周玉蓉 2004:26]。汕尾における福佬語系「漁民」の現人口は約 17,000 人、広東語系「漁民」が約 1,800 人であるといわれている[黄漢忠 2004b:42]。

先行研究においても、汕尾では、東風村と前進村という二つの行政村を「漁村」とよび、現在の汕尾で一般に「漁民」といった場合この住人を指すということは既に述べられている。たとえば、周玉蓉は以下のように記述している。

中海漁民、すなわちかつての“瓠船/后船”は蜑民の主要なグループであり、現在の自称は「中海漁民」あるいは「漁民」であり、他のグループからも「漁民」と呼ばれる。大部分は新港街道の東風村と前進村に住み、この両村を合わせて「漁民新村」あるいは簡略して「漁村」とよぶ[周玉蓉 2004:26]。

そうした研究において汕尾の「漁村」は、陸上がりした蜑民とその子孫が住む場所ということになっている。しかし、筆者は調査に入る以前、現在差別語である蜑民とは呼ぶべきではないと考えていた。『水上居民』の研究がしたい」と言って汕尾に到着した筆者が、汕尾市幹部に案内されたのもまさしくこの両村であった。市幹部にとっても、ここはかつての蜑民即ち「水上居民」が生活する場所なのである。

その一方で、市幹部が連れてきた筆者を案内した村委員会の書記は、「もはや水上居民はいない」と言う。書記の言葉を待つまでもなく、すでに陸上がり開始から半世紀が経過し、「水上居民」の最大の特徴であった水上居住はなされなくなっている。また、これまで述べたように、水上居民は「民族」籍上も少数民族ではなく、漢族とされている。さらに現在では、漁業をやめて、他の職業に従事しているものすら存在している。こうしたことから、一見彼らを「漁民」と呼ぶ根拠はないかのようにも見える。

しかし、それでもなお「漁村」あついは「漁民」と呼ぶことがある。ひとつの例として、2010 年 7 月に起こった、ある「漁民」の屋台主と「ヤクザ」の争いに端を発した事件を挙げてみよう。このときに「漁村」「漁民人」なるものが言及された。この事件の詳細な経過

は不明だが、発端は屋台のみかじめ料をめぐるトラブルのようである。

襲われた屋台の店主の父は近年まで漁をしており、文字通りの「漁民」であったが、今は既に引退している。店主本人は、40代であるが、これまでほとんど出漁はしたことはない。これまでは海産物の取引などをしてきたが、最近海沿いの広場横に夜間屋台を出し、炭焼きの海産物や野菜や、ビール、コーラなどを提供する商売を始めた。働き手は本人と妻、ならびに彼らが雇っている親戚の男一人であった。この「漁民」がみかじめ料を払わなかったことで、「ヤクザ」に襲撃され、それに「漁村人」「漁民」が抗議したというのが事件のあらましであるらしい。

以下のインターネット掲示板(=<http://zhidao.baidu.com/question/169114756.html?si=7>
2010年11月10日ダウンロード,筆者訳)のやり取りを見てみよう。

質問

7月23日に広東汕尾でまたヤクザが100人ほど武器を盛って漁村の人を叩いたり切りつけたりしたと聞くと、本当にそんな事件があったのですか？

質問日時 2010年7月23日 12時59分

回答

回答者 1073638434

当然本当です。「関帝廟は、人を侮り、多くの地方を制圧している。現在漁村を制圧しようとした。しかし、我々漁村人はバカではない。既に団結し立ち上がった。もし今回漁村が勝利したのなら、きっとおおくのひとが喜ぶであろう。漁民の人びとよ、みんなで努力してがんばろう。

回答日時 2010年7月23日 13時24分

回答者靚靚密訣

7月23日の夜、関帝廟の人がまた漁村をかく乱しにやってきた。一台の警察車両に多くの人をのせ、人を殺す準備をして……。漁村人と衝突し、数人を捕らえた。あとで漁村人に聞いた話では、もともと、買収されたものだ。

いうまでもなく、漁村人民は全部出動し、関帝廟の人々は24階建ビルに逃げ込んだ。警察車両を取り囲み、携帯電話で車のナンバーなどを撮影した。そして、車は陸豊人が借りたものと判明した。また運転免許証も持っていなかった。しかし、本物の警察車両で、これは関帝廟の金を受け取っていた。警察車両はだんだん多くなった。24階建ビルに逃げ込んでどれくらい経ったかはわからないが、一発の銃弾がビルから下へと放たれ、若い青年の額をかすめた。そののち、彼らはさらに2両の車両で計9人を送り込んできた。彼らは路上で漁村人に阻まれ、皆で彼らにどこのものか問い詰めた。中の一人が発砲しようとしたが、漁村人に取り押さえられた。彼らの繰り返しのかく乱を経て、最後に、正義が勝利した。

兄弟達よ、漁村人民よ立ち上がれ！

回答日時 2010 年 7 月 23 日 13 時 54 分

回答者叁崴儼諷帥

事件が発生したのは 7 月 17 日から 23 日明け方にかけてである。銃撃戦が起きたのは汕尾市漁村大街で、17 日夜関帝廟のヤクザが漁村に保護費を集めにやってきて、武器を持って漁村に侵入し暴力を振るい、死傷者がでて、関帝廟ヤクザの 2 名が捕まった。この時は政府の要人が仲介し、2 名のヤクザは公安とともに無傷で立ち去り、無能な政府はこの二人を釈放してしまった。関帝廟は汕尾政府の支持を得ているのだ。第二回は 19 日夜ヤクザが小型車や小型バスで二百人ほど武器を所持して漁村の庶民を追いまわし、漁村の庶民は防衛し、関帝廟の数人に傷を負わせた。第三回は 23 日朝 4 時、ヤクザは 500 名を集めて漁村に突撃し、そのうち 1 台の偽警察車両と二人の偽警官が見張りをして、漁村に多数の負傷者がでた。現在数十名の銃をもったヤクザと 1 台の偽警察車両、二人の偽警官が漁村内のホテルで包囲されており、政府から処理人員が派遣されるのを待っているが、今のところ現れてはいない。汕尾政府はヤクザに買収されているという話で、漁村の庶民達は汕尾市の公安を信用してはいない。我々は助かる方法がない。この発表を広東省政府か中央政府が見てくれることを希望する。汕尾政府はこの事件をなかったことにするだろう。現在ヤクザは今晚漁村人を全滅させるべく見張りに立っている。漁村もまた彼らと一戦する構えであり、命にかけて汗血を流して家を保つことを誓う。

回答日時 2010 年 7 月 23 日 14 時 27 分

回答者死该度百

見てわかった。またも古くからの問題である。政府の支持があつてはじめてヤクザは存在しうる。

回答日時 2010 年 7 月 23 日 19 時 02 分

回答者热心网友

本当です。私はこの目で見たと。海辺街で刀を持った人びとが漁村を追うのを。現在は 21 世紀であり、法治文明と和諧社会を建設するといっているのに、なぜ汕尾ではこうした明らかにヤクザに関わる事件がたびたび起こり、よもや汕尾政府は本当に彼ら进行管理する力がないのか、本当に意味がわからない。お前らは一体なぜ刀を持って漁村人にきりつけるのか、まさか弱いと思う相手に自分の強さを示すために行なうのではあるまい。お前ら無知で野蛮な人間こそ汕尾の発展の足を引っ張っているのだ。武器をもって敵と戦うのは、尊厳を守り平和を維持するためだ。刀をもった人びとよ、お前らは武器を持って何をするつもりなのか。お前らの仕事は社会秩序をかく乱することなのか。

回答日時 2010年7月23日 19時37分

(網掛けは筆者)

第1節 広東省の水上居民、漁民への諸政策

第1章で検討したように、水上居民は少数民族とはされなかつたものの、社会的経済的な弱者であるとされた。そのため、1950年代以降、そうした課題を解決するための諸政策が実行された。ここでは、広東省で行われたそうした諸政策を紹介する。

4-1-1 名称の変更

民国期より、蛋家、蛋民というのは差別的表現であるので、「水上人」「水上居民」と呼ぶ動きはあった[陳序経 1946:103-104]。しかし改めて1950年11月9日の広州市第三回各界人民代表会議で、蛋家という呼称の禁止が決められた[周勤 2010:31]。また、1953年7月には重ねて『『蛋民』を『水上人民』に改称すること、ならびにその政治地位特別な配慮をすることに関して』という文書が出され、『蛋民』という呼称を用いることが禁止され、河川の蛋民は「水上居民」あるいは「水上人民」に、沿海の蛋民は「漁民」とするように通達された[詹 2004:94]。

4-1-2 自治区域の成立

「広東蛋民社会調査」には、漁民問題を漁民自身の意見を反映させて解決させるため、自治区あるいは自己の政権を設立すべきだという意見が掲載されている[広東省民族研究所編 2001:58、108-109]。「南方日報」の1953年9月3日の「広東沿海漁民区郷已成立」という記事によると、当時各地に漁民区、漁民郷が設立されたことがわかる。汕尾には、新港郷と新漁郷が設立された。また、珠海県、雷東県、南澳県の三漁業県を設立し、省都広州には珠江区が設立された。こうして、39の漁民区、鎮(407郷を含む)と14の独立漁民郷が設立された。

4-1-3 水上学校、漁民学校の設立

「広東水上人民教育簡況」³という文書のなかでは、「広東省には、黎、苗、瑶、畚、回、僮など人口40万あまりのほか、水上人民70万人あまりがあり、この水上人民は沿海沿江に居住し、俗称蛋民という」と紹介されている。また、「水上人民は長年差別を受けてきた。」ことも述べられている。今後の政策への意見として「差別と自然環境のせいで、水上人民の文化教育は遅れている。恵陽では9割以上が文盲である。従って学校の計費を補助すべきである」との文書が政府から出されている。

この文書においても水上居民は「少数民族のほか」ではあるが、少数民族同様の教育政策上の課題があると認識されていることがわかる。

このような政策を受け、各地に漁民師弟を対象にした学校が建設された。例えば、南方日報 1953 年 9 月 2 日の「広州市積極改善水上居民的文化衛生生活」という記事によれば、広州の珠江区では、1950 年春に最初的水上学校が開校し、それ以降、現在(1953 年当時)珠江区に 4 つの水上小学があり、この秋にもう一つ開校する。学生数は 2500 人、その他に成人夜間学校に 1200 人が通っているという。

その後、1955 年までに広州市内で 8 校開校し、生徒数も 3095 人に増え、42 パーセントの就学年齢児童が就学した[詹 2004:98]。また、1950 年末までに広東省全省で 80 校の学校が建てられたという[詹 2004:98]。汕尾においても、漁村小学校が 1954 年に創立された。

4-1-4 陸上がりの推進

「水上居民」を陸上に移住させ、家を与える政策は建国初期から行われてきた。よく言及されるのは、周恩来の指示により、陸上がりが始まったとの指摘である。1954 年 6 月下旬にビルマを訪問した当時の周恩来総理は、6 月 30 日に広州へと戻ってきた。広州滞在中、黄沙、白鵞潭、沙面、天字埠頭など珠江沿いの小型船を視察したのち、「水上居民が長期にわたり小型船に住むのはよくないし、飲み水も不衛生であるため、彼らが陸上に定住するのをたすけるべきである。」と指示を出したことにより、陸上がりするようになったとするものである[周勤 2011:32-33]。実際には、1951 年 7 月にはすでに広東省第 1 回沿海工作会议で各県に対し、すぐに土地を指定し、漁民新村の建設に着手するように決定されていた[詹 2004:98]。

その後、各地で徐々に陸上がりが進められた。省都である広州においては、1966 年までに 9474 戸 40,205 人(総数の 70%)の水上新民が陸に家を持つようになった[詹 2004:98]。また新会県においては、1966 年～76 年に陸上がりが行われた[新会県地方志編纂委員会編 1995: 521]。さらに三水県では、1966-80 年に 61 万元を投入され陸上がりなされた[三水県地方志編纂委員会編 1995 :315]。このように地域によって多少の年代の差はあるものの、政府による投資によって 60 年代、70 年代には各地で水上居民の陸上がりが進められた(参考【表 4-1】)。こうして大部分の水上新民は水上生活を終え、陸上に家屋をもつこととなった。

しかし、まだこうした事業は完了しておらず、近年でも一部地域においては、水上居民の陸上がりが行われている。例えば、2004 年から 2007 年に省政府が 10,000 万元投入し、全省で 1,510 戸を陸上がりさせ、陽春県で 2007 年に 640 戸が陸上がりしたとの報告がある[梁 2007:17]。また、広州日報 2011 年 3 月 5 日の記事において、広東省内陸の河源市で 800 戸の船民が年末までに陸上がりするという記事などもあり、現在も政府の支援による陸上がり地域によっては続けられている。

【表 4-1】 1974 年の陸上がり計画戸数

	海洋	淡水	合計
汕頭	3 0 0		3 0 0
恵陽	4 5 0	5 7 7	1 0 2 7
仏山	4 5 0	3 7 5	8 2 5
江門	6 7 5	2 1 0	8 8 5
海南	1 1 2		1 1 2
肇慶		2 6 3	2 6 3
韶関		2 6 3	2 6 3
広州		7 5	7 5
全省	1 9 8 7	1 7 0 0	3 7 5 0

広東省档案館档案 295-A1、1-329-197「1974 年漁民上陸定居費用と材料補助に関する通知」より作成

4-1-5 戸籍管理

農民や都市民と同様、漁民についても戸籍管理が行われている。漁業をするにあたり、船舶の登記番号、戸籍、船民証がそろわないと出漁できないようになり、1955 年には海豊県で 4,645 隻、漁業人口⁴として 24,746 人が登録されている〔海豊県地方志編纂委員会 2004:786〕。このようにして、日本の漁協が持つような「漁業権」に相当するものはないものの、「漁民」戸籍でないと出漁できないこととなった。また、食料の供給なども、戸籍によって配分量が異なると定められた。例えば、1956 年の「広東省農村糧食統購統銷細則」第 16 条に農村の非農業人口には、配給する穀物の基準が書かれている。毎月平均で小学校教師、農村の商店や手工業者、県以下の幹部は一人あたり米 32 斤(成人の場合)、漁民、鹽民、船民と、開墾開始から 1 年未満でまだ食料収穫がない移民には、平均 45 斤が配給されると定められている〔「南方日報」1956 年 6 月 11 日〕。むろん、農民以外の肉体労働者に対して食料が多く配給されるのはカロリー消費から考えても適量であり、特に優遇であるというものではないのかもしれない。しかし、現在の漁民が過去を振り返って、「昔は政府に重視され、優遇されていた」と語る場合、食料配給による優遇をひとつの根拠として言及するように、「漁民」であるが故の利点として認識されていた。このように、少数民族籍とは性質が異なる点もあるが、「漁民」戸籍を持つもののみが漁業ができると規定されていることや、食料が多く配給されることなどは、地域社会内で「漁民」の輪郭を浮かび上がらせる上での一定の役割があったと考えられる。

4-1-6 階級分類

広東西部の碣石、甲子、(汕尾)新港では、大型、中型漁船の多くは地主あるいは陸上の階

級不明の漁船主が所有しており、「疍民」はわずかな小型船舶しか保有していなかった[広東民俗研究所編 2001:74]。また、広東北部の韶関、清遠などの内陸河川に住む疍民の民船の船主は独立生産者とされた。清遠の場合は統計の数字からは船主が多いように見えるが、実際上は民船の船主は独立生産者であり、韶関と同様に独立生産者が多数を占めると考えてよく、また疍民の船主は作業員を雇うとはいっても、陸上の船主とは異なり、一家で労働に参加するとの記載もある[広東省民族研究所編:2001:142]。このように、大きな船の船主は陸上の地主が占め、「疍民」が所有するのは小船のみであったようである。そのため、「疍民」のほとんどは封建階級ではなく、無産階級、独立生産者とされた【表 4-2 参照】。

【表 4-2】「疍民」内部の階級成分

	漁工(無産者)	網を持つ総舵手	小船主(独立生産者)	船主
閘坡	70%			
東平	16.76%		75%強	
碣石	436 戸		17 戸	
甲子	441 戸		38 戸	
新港	337 戸	153 戸	73 戸	
澳頭	147 人		4304 人	
韶関	18%		75%	7 %
清遠	11%		34%	50%

[広東民族研究所編 2001:20-21、79-80、141-142]より筆者作成。

さらに、沙田地区においても、疍民の内部には、わずかな地主がいるほか、富農が 3.56%、中農が 9.64%、貧雇農が 63.66%を占めていたという。しかも、疍民地主は土地を少ししか持っていないか、土地を持たない「二路地主⁵⁾」が多かったという[広東民族研究所編 2001:21]。このように「疍民」、漁民は、大宗族の形成主体であった地主のような「封建階級」ではなく、無産階級とされたことによって、中国政府による援助を受けられたとも考えられる。すなわち、漁民は「民族」ではなくとも、階級という指標で政府に読み替えられて優遇されたともいえる。

4-1-6 まとめ

建国当初水上居民は「少数民族」、あるいはそれに準ずる扱いを受けていた。また、漢族と決定されたのちも、無産階級として多大な援助をうけた。こうした原因により、『少数民族』ではないが、『少数民族』のようなもの」といわれる状況ができあがったのである。こうして農民あるいは都市民と比べ、優遇されていたことにより、新たな集団としてイメ

ージが付与されることにもなった。

その一方で、こうした政策の一環として行われた陸上がりの推進によって、水上居民の最たる特徴である水上居住は行われなくなり、陸上住民との文化的差異がなくなっていくことにもなった。

第2節 生産体制の改革

新中国建国後、全国各地の農村において生産体制の集団化、社会主義化が行われた。それと同様に、広東の漁村においても、集団化が行われた。ここでは、広東省における漁業生産体制の変遷を概観する。

4-2-1 「漁区民主改革」(1953 年)

1953 年 2 月に沿海边防工作委员会が成立し、867 人の人員が工作隊を組織し、漁区改革の業務にあたった。それは、以下の 4 段階を経て行なうという方針であった。

第一段階 漁民の生活困難の改善(資金援助、借金救済など)

第二段階 漁港を中心に、各地漁民の分布に基づき、生活習慣と生産性を考慮して、区郷を分け、政権を建てる。同時に党団組織、漁工会、漁協会、民兵等を組織し、漁民を組織化する。

第三段階 労資問題を解決し、漁民の情緒を安定させ、労働者には政策教育を行い、船主資本家には政策を指示し、将来の見込みを説明して、私有産権の確立と労資代表協商会議の召集、生産合同の締結、労使関係の緩和を図り、漁民の生産積極性を向上させる。

第四段階 海権の紛糾を処理し、水、陸、漁、農の団結を強める。海権の紛糾は歴史上のこされてきた問題であり、状況は複雑である。第三段階までの運動とあわせ、生産および団結に有利なように、もともとの習慣と使用状況を尊重し、群衆路線の精神を貫徹して解決をはかる。

こうした漁区民主改革は 8 か月を費やし、1953 年末には基本的に終了した[広東省档案馆編 2009:262-263]。

4-2-2 合作化(1953—57 年)

広東省においては、1953 年に互助組、1954 年には合作社の設立を開始した。海豊水産志の記述に寄れば、汕尾の漁民も積極的に参加したという[鐘綿時 1991:39]。しかし、あまりに急激に進めたため、漁民たちの不満が高まり、「退社潮」を招いてしまった。その結果、

1956 年から 57 年にかけて、富裕な中農や労働力の足りない家、あるいは入社前に小販や手工業などその他職業をしていた人などが退社したという。これに対しては、副業規制を緩めるなどの対策が採られた。また、1956 年に広東省は三包一奨(包工、包成本、包産量、包超産奨励)を 21 社の農村合作社で試行し、海豊県の漁民に関しても、1956 年 10 月漁民代表会議において、「三包責任制、労働に応じて分配の徹底」が決定された。こうした一連の政策は、急進的な改革による失敗に対して柔軟な対応をしつつも、合作社を作って漁民の組織化を推し進めていたことがわかる。

4-2-3 大躍進期(1958—65 年)

この時期には、多くの地方で漁業合作社と、農業合作社を合併する「漁農合併」が起こった。そして漁業収入を開墾(干拓)に投じたり、漁業労働力をダム作りや開墾に投入するなどしたという。特に 1958 年から 60 年にかけては、「共産風」が吹き、船や網も修理せず、漁獲量の大幅低下が見られた。また、漁業収入あるいは、漁民の労働力を農業へ投入。開墾するなどして、食料自給を図った[鐘綿時 1991:40]。

1990 年代に書かれた文章によると、こうした「共産風」の影響で、漁民の生活は大変苦しくなると述べられている。そこで対策として、1962 年には、「漁業生産発展に関する若干の政策問題の規定」(漁業 20 条)が制定された。そこでは、①農村人民公社と漁業人民公社の分離、生産大隊を決算単位とする。②一定量(深海 20%、浅海 40%)は水産品を市場に売ってもよい。③漁業生産のコストを下げるため、木材、桐油、布を赤字価格で提供し、燃油を優待価格で提供④漁民の負債の減免 等が決められた。また生産隊が任務を完了したのち、それを越えた生産量を香港澳門で売り、漁業必需品と取り替えることを認める特殊政策の実施や、漁民一人に対し、深海 45 市斤、中海 40 市斤、浅海 38 市斤の米を毎月配給する。また、豚肉、砂糖、タバコ、酒や綿布の生活必需品の配布をするなどの政策が取られた[鐘綿時 1991:40]。

なお、布に関しては、以下のような档案が存在する。

省档案 296-1-232-76

漁民へ布を援助する問題への返信

広東省商業庁:

国家は漁民に対し布票を与え、現在の綿布資源がたいへん不足している状況において、援助数量は多くないとはいえ、漁民に対して大きな援助をしている。援助数量は多いとはいえないが、現在綿布がたいへん少ない中で比較していうと、援助数量はあなた方の省の定量の 2 倍に達しており、これ以上増やすとなると農民群衆に説明するのが難しい。あなた方はより詳しく状況を説明し、政治教育と物質援助の双方を行い、漁民の不満を解消させ、その積極性を発揮させてほしい。

中華人民共和國商業部

1964 年 7 月 9 日

(抄送:広東省財委、水産部、広東省水産庁。)

この档案からは、資源の限られた中、農民の二倍の布を配布していたことが伺える。この点からも、「漁民」への優遇が存在していたといえるであろう。これは、漁業生産量を上昇させるため、社会主義的原則に基づいて行われていた規制をやや緩めたり、物品を与えて支援を行なっているといえる。

ただし、「漁業 20 条」においても、船ごとの決算となる「包産到船」は資本主義化へ道であるとして禁止されたままであった。

4-2-4 文化大革命期(1966 年—76 年)

極端な左傾政策が採られていた文化大革命の時期には、「漁業 20 条」は資本主義的な政策であるとして批判された。そのため、この時期には、三包責任制は行わず、「四好評分」と平均主義分配制度によって報酬が決められた。また、技術者を「労働鍛錬」に出したり、「以糧為網」、つまり「養殖場を埋めて田にする」などの政策が採られた。こうした農業、肉体労働重視の極端な政策によって、民衆の不満は募り、「山頂まで田植えをし、海の中央まで苗を植える。」と歌われた。

その一方で、70 年代後半には大型船が投入されはじめた。大型船を導入したこともあり、1970 年代後半には収穫量は増加したが、漁民の収入は却って低下したという。その原因としては、低質な魚ばかりがとられたことや、労働力が余剰で、無駄な配置をしていたこと(7, 8 人が適切な船に、12, 3 人で乗り込む)などがあげられている。また、沿海には漁船が集中し、資源が大幅に減少した[鐘綿時 1991:41-42]。

4-2-5 改革開放と「漁民」(1982 年～2000 年)

1976 年、毛沢東死去により文化大革命は終わり、いわゆる改革開放の時代が始まった。特に南方の広東、福建においては、いち早く改革開放に伴う変化が起こった。深圳や汕頭には経済特区が設立され、中国の経済発展を主導する形となった。また、農家の生産請負責任制もいち早く導入されている。

そうした中で、1982 年から、漁船を独立生産経営体とすることになった。これを漁民達は「体制下放」と漁民が呼んでいる。それまでの大隊毎の決算から、漁船ごとの決算になった。これにより、積極的に網などものの修繕するようになり、漁民たちが資金を集めて新型船を購入するなど漁民の生産意欲が大いに向上し、生産力も高まったという[錦綿時 1991:43-46]。こうした変革の結果、1987 年には漁民の生活は、基本的に衣食はほぼ足りる

ようになって、一部では「小康⁶」に達するものも現れた[鐘綿時 1991:102]。

4-2-6 2000 年代以降の漁業不振と対策

改革解放が行われた 80 年代以降、漁船数は大幅に増加し、漁獲高も増え続けてきた。しかし、2000 年代に入ると、工業の発展などに伴う環境汚染の深刻化ともあいまって、近年では資源の枯渇が指摘されはじめた。また、燃油の高騰をはじめ、漁業をめぐる環境が年々厳しくなっており、政府は対策を採ることになった。そこで、資源保護のため夏に休漁期間を設けることと、漁業から他の職業への転業支援などが行われている。

広東省海洋と漁業局が 2004 年にだした「沿海漁民転産転業を支持し、漁業区安定を保持することに関する議案の実施方法」によれば、2008 年までの 5 年間に、広東省は毎年一億元を出資し、(その他各市級政府が 30%)、漁業発展に 2.5 億元、水上漁民安居と漁民転業訓練に 0.78 億元、減船、漁業許可証回収に 1.51 億元、漁民転業の実施と管理が 0.2 億元を支出するという。そうすることで、漁船 3,500 艘を淘汰し、2 万人の漁民を転業させ、3,000 戸の「連家船⁷」水上居民の定住をさせ、1,000 名の漁民子女に無料で高等専門学校(中専)に通う機会を与え、漁民に 2 万回の転業訓練(水産養殖、水産加工、余暇漁業(レジャー漁業)と漁業以外の生業技能を身につけさせるという(水産養殖、加工、レジャー漁業、漁船修理建造を含む 260 項目)。

『沿海漁転産転業保持漁区穩定的議案』に基づき、生産性の低い漁船を淘汰し、その労働力を水産養殖や水産加工などに転換することを目指している。2004 年には汕尾全市で 170 数艘が淘汰され、漁民 1,100 人が転業した[李良渠 2005:31]。例えば養殖技術を講義する会を開き、出席者には修了証書を渡すほか、数十元の「無工費」という漁業休業補償を出すなどもしているという。だが、50、60 歳代の漁民は学歴⁸もないし、経済力もない。そのため政府が職業訓練などをしていても、あまり成功していないという。

第 3 節 汕尾港における「漁村」の成立

前節でまとめたように、新中国建国後、水上居民、漁民に対して様々な政策が実行されてきた。本節では、調査地である汕尾において、前節で述べたような政策のうごきに連動して起こった事象、特に陸上がりと集団化に焦点を当てて地域史を整理する。それは、かつての「疍」あるいは「後船」と呼ばれた水上居民と現代の「漁民」をつなぐミクロな歴史をひもとく作業である。こうした作業を通じて、「漁民」イメージ形成の過程とその後の展開を追うのが本節のねらいである。

4-3-1 汕尾(旧海豊県)での 1950 年代以前の漁民

はじめに、解放以前、すなわち 1950 年代以前の汕尾、および汕尾を含む海豊県における漁民についての記述を整理したい。資料が多くはないものの、海豊県においても県誌に「蛋」についての言及がある。

清乾隆十五年海豊県誌(影印版 民国 55 年台北)の雑誌の項に以下のような記述がある。

按府志中有雜誌彙記方伎寺宦獠民蛋蠻海豊無方伎寺宦而獠蛋自昔有之至今生育繁夥亦沾王化故仍列為雜誌而間取一二異聞可為鑒戒者附入焉
(府志のなかでは方術師(医術、占星術)、寺宦、ヤオ民、蠻蛮は雑誌にまとめて記されている。方術師と寺宦は海豊にはおらず、ヤオとタンは昔から現在に至るまで数多くおり、王化を受けている。 一二の異聞を ここに付す)

蛋種莫可考以舟為以漁為業按府志厥祖被千戈之擾潛居水泊中子孫習慣樂居于舟海豊七港在在有之語言與土音略異籍隸河泊所姓有七麥李石徐蘇鍾梁土人不與通婚(蛋の種については、考察できない。船を家とし、漁業を生業とする。(中略) 海豊の七つの港には地元方言と異なる人びとがおり、麦、李、石、徐、蘇、鍾、梁、の七姓で地元の人とは通婚しない)

このように、水上居民は現在少数民族である「ヤオ」と平行して言及され、船を家とすることなどが特徴として記される。また、その姓が 7 つに限られ、地元の人と通婚しないなどが特徴としてあげられている。ここで蛋とともに取り上げられている方術師(医術、占星術)について岸本美緒は、清代の「賤」の観念を検討するなかで、社会的感覚として、方術師(医術、占星術)は、専門的技術を以って富裕な勢力化に奉仕する一種のサービス業であるため「賤」とされたことを指摘している⁹。可児弘明の「商工を卑しめる農本的思考のもとでは、いわんや漂泊者である蠻戸が卑賤でなかろうはずがなかった[可児 1993:314]」という言葉は、非定着の山地民であったヤオにもあてはまる面がある¹⁰。

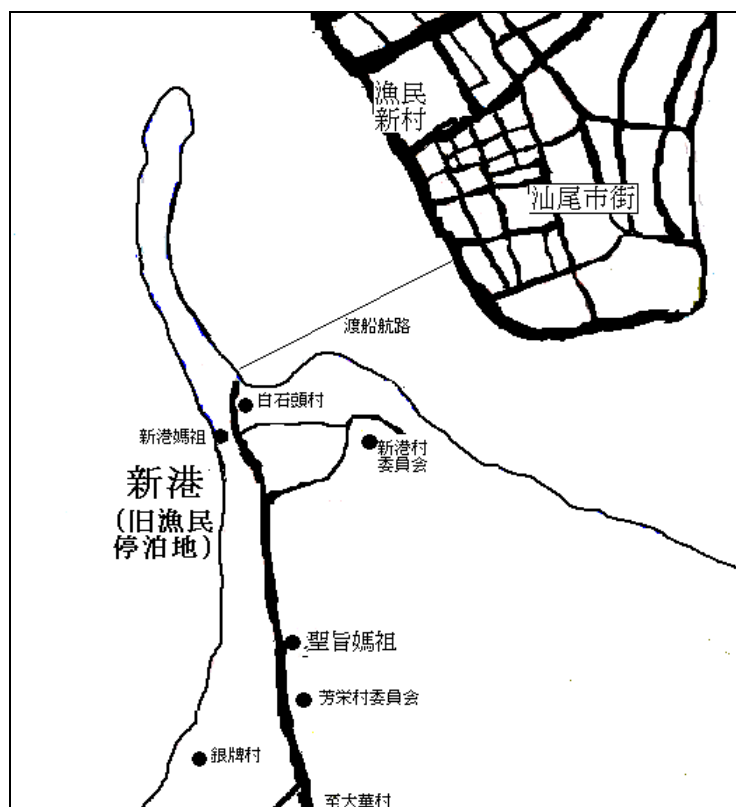
つまり、方術師、蛋、ヤオ、ともに、「良民¹¹」以外のものという扱いであったといえる。ただし、生活習俗、あるいは人口等についての具体的な記述はあまり存在しない。また、宗族を形成し族譜を編纂したりする漁民もいなかったため、現在の汕尾市街の「漁民」の歴史について、詳細な資料は存在しない。しかし、限られた資料からではあるが、「漁民」の人々の祖先たちの動向を再構成してみたい。

4-3-2 「新港」の形成

現在の汕尾市街の「漁民」たちの多くは、1953 年の台風がやってくる前は、汕尾の対岸の「新港」に住んでいたと語る。現在の汕尾において漁民の故地とされるのが対岸にある

「新港」である【図 4-1】。「漁民」たちに尋ねると、それ以前はおそらく福建省に住んでいたであろうという人が多いが、そこまで記載した文字資料はない。「新港」という言葉には、行政村としての新港村および、新港村を含めた諸村の上位機関である新港街道を指すこともあるが、より一般的なものは対岸一帯を「新港」とする用法である¹²。ここでは、限られた資料からではあるが、対岸の「新港」の形成から「漁民」の歴史を記してみたいと思う。

砂の堆積により風除けができて、停泊に適した場所が出現し、現在の銀牌村の砂浜に居住する漁民が現れ、その周囲に小市場が形成された。これを大港という[周玉蓉 2004:19]。その後、遷海令後の乾隆三十七年（1773）、漁船が急激に増加し、大港では停泊しきれなくなり、銀牌村からやや西にある聖詔媽祖の前に移動した。そのころ、それまでの中心であった奎山港¹³が砂の堆積で水深が浅くなりすぎたこと、船が多すぎて手狭になったことなどによって荒廃し、徐々に使われなくなったことが原因であるという[陳鍾 1999:7]。これを二港といい、ここに市場ができて、2,500 人あまりの漁民がいたという。その後、光緒五年（1880 年）には、二港の人口が 4,400 人にもなり、市場の土地が不足し、需要に応えられなくなった。そのため、彼らは砲台脚に移り、商店も日増しに多くなって、大変賑やかな市場となった。これを新港という[周玉蓉 2004:19]。あるいは、奎山港から対岸に移ったことを以って「新港」とするという説もある[陳鍾 1999:7]。いずれにしてもこうした地形の変化や人口増等を要因として、数度の移転を繰り返したと思われる。



【図 4-1】新港地図

鍾敬文は1926年に記した文章の中で「(新港の疍民は)数年前まで二千人ほどだったが、陸豊、甲子、碣石等から、この数年でさらに千人ほどやって来たと述べている[鍾敬文2002(1926)]。清末から民国期にかけては、汕尾は「小香港」と呼ばれるほどの賑わいを見せていたということもあり、「この数年で・・・」という記載となったと思われる。

その後、1953年に行われた調査によると、汕尾新港には4,668人が砂浜の上に停泊させた船上に暮らしているとされた。

上記の諸資料は、人口の増減のつじつまが合わない部分もある。ただし、1953年のものを除けば、本格的な調査をした人口統計があるわけではないので、そのことを問題視してもさほど意味はない。それよりも、こうした資料から断片的ではあるがわかることをまとめたいと思う。

まず、砂が堆積するなどの地形の変化により、停泊に適した土地ができ、その土地に漁民が集まったことにより集住地が形成された。そこには、商人も集まり、市場を形成したと思われる。その後、規模が大きくなるなどして地形が停泊に適さなくなると、新たな場所に集住するようになった。あるいは奎山港のように、砂の堆積により港としての機能が失われたことで、人口が減少した土地もある。そうした諸要因を背景とした数度の移動を経て、1950年頃には、新港が有数の漁民集住地となっていたと考えられるのである。

4-3-3 解放前の漁民の生活について

解放前の漁民については、「船を家とし、漁業を生業としていた」といった記事のほかには、彼らの生活を窺うことのできる同時代的資料はほとんどない。ここでは、新中国建国後に記された『海豊水産志』と『広東疍民社会調査』に「建国前の漁民生活」とされる記述から、当時の彼らの生活の伺える部分を紹介する。

旧時代、疍民は通常一家で一つの船に住んでおり、男子は麻網で魚を採り、妻子や老人は船の上で網を繕い、採った魚や蝦を売って、網や日用品を買っていた。一年中海上を漂白し、魚採りを生業とし、住所不定であった。大部分の疍民は一家三代同じ舟で暮らし、人数が多く漁船が比較的狭いものは、風をよけられる港の岸辺に停泊させた古い舟上に老人や幼児を住まわせ、この舟を「瓠船」よび、疍民の別称となった[鐘綿時1991:104]。

このように、家族ごとに船で暮らしていたが、岸辺に船を停泊させ定着するようになっていったと思われる。新港もこうした漁民が集まってできた集住地であった。

また、解放後に書かれたと文書であるということもあるが、差別され、搾取される人びととして「疍」が描かれている。「疍」の人びとが漁父や封建船主にいかに搾取されていたのかが記されている。まず、大型漁船は漁父¹⁴、魚欄¹⁵、漁業資本家のものであり、多くの

漁業労働者は小船や簡単な網を所有していたに過ぎなかった。その形は4種類あり、

- 1 独立小生産者経営(約 25-30%)
- 2 共同経営 (約 30-35%)
- 3 労働船主経営(約 10-15%)
- 4 漁業資本家経営 (資本家約 2%程度)(漁工約 20-25%)

という割合であったという[鐘綿時 1991:34-35]。

また、たとえば、碣石では、表面上は労働者側が 55%、資本方が 45%という一見公平な分配のように見えても、実際には収穫の三割程度しか利益は分配されず、その上様々な名目で資金を徴収されたという広東省民族研究編 2001:76。漁父との関係は、漁民が債務や船の提供を受けることで、子々孫々まで「父子」の関係が続くというもので、その内容は以下のようなものである。

- 1 疍民舵工¹⁶が 9 割、漁父が一割(所謂「順風価」)出資して船や網などの漁具を買っても、船は漁父の所有となり、漁獲の売却権も基本的に漁父のもの
- 2 順風価のほか、特に修理や生産の費用を負担することなく、永久に漁獲の 2 割をとしとる。もし、船が全額漁父の出資であれば、さらに漁獲の一割をとる。
- 3 もし舵工が自分の蓄えで新船を購入しても、漁獲の 2 割は「抽花錢」を収めなければいけない。数艘の場合は 5%から 10%に減額することができる。
- 4 舵工に船を修理する能力がなかったり、事故で船が沈んだ場合、舵工本人とその子孫は永久に船子船孫となる。
- 5 舵工あるいは独立生産者が漁父との間に債務が発生した後は、完済したあとも船父と船子の関係となる。[鐘綿時 1991:100-101、広東省民族研究編 2001:73]。

また、漁父が仲買人である漁欄も兼ねていることが多いので、自分の漁船の漁獲は自由自在であり、かつ独立生産者からも搾取できるとされた。また、社頭、港湾主、偽漁会長、海賊、偽郷保甲長、廟祝、ごろつき、暴利を要求する商工業者などさまざまな勢力から様々な名目で、搾取されている。と記述されている[広東省民族研究編 2001:78]。解放後の生活との対比を際立たせるため、やや誇張されている部分もあるかもしれないが、苦しい生活を送っていたであろうことはうかがい知ることが出来る。

そうした封建勢力による搾取の例の一つとして、汕尾の「東社」「西社」が「疍民」から漁獲高の 5%を械闘の費用として集め、さらに演劇のための費用も漁欄を通じて集めていたという[広東省民族研究編 2001:77、鐘綿時 1991:101]。しかし、廟での演劇奉納に対する費用などは、陸上の商人であれ、農民であれ、徴収されていたはずである。もちろん、生活の余裕のない貧しい漁民にとっては少なくない出費であったかもしれない。だが、むしろ、神の保護を受けるべき対象として、陸上に住むものとの違いなく社のメンバーと認識されていた証拠でもあり、社会的に排除された関係ではなかったと考えてもよいのではないだ

ろうか。

周玉蓉が、解放前、歴史来源は主要な標識ではなく、居住形式、経済生産方式、風俗習慣で主に区別されたため、漢人で捕魚を生業とし、船に暮らしていたものは、疍民に分類されたといっているように[周玉蓉 2003:92]、血統的に「疍」かどうかが決まるという考え方よりは、船で暮らすという居住形態の差異を以って「疍」とされていたといえる。

この点は、香港でのウォードの指摘と重なる。ウォードも、陸上に移り住んだ船上生活者なら起源を隠して、陸上に「すりぬけ」をすることは容易であったはずであると陳序経が指摘していることに、自分の香港での調査データでも同様だと同意している[Ward 1985 (1965): 57]。つまり、民国期、あるいは1950年代初頭の中国と、60年代香港の双方の共通点として、新中国の民族政策、漁民政策がないことが指摘できると仮定すると、そうした状況下では「疍」や「漁民」といったカテゴリーは極めて流動的なものであったといえよう。

つまり、従来(「民族」が決定される以前)の民族的分類はもっと可變的で状況的であっただろうという指摘同様に[横山 2001:195-196]、「漁村」成立以前の段階では「漁民」と陸上居民の境界は、流動性の高いものであった可能性が指摘できよう。そして、そうした前近代的で流動的な差異を、新中国では民族、階級といった近代的指標で読み替えていったといえる。

4-3-4 陸上がりと「漁村」への移住

汕尾の人びとと話をする、「漁民」の現在の漁村への移住は、「1953年の台風」がきっかけと言われる。たとえば、新港媽祖での祭祀の際、ある漁村理事(50代男性)は「旧社会のころ、解放前はずっと漁民はこのへんに住んでいて、この媽祖(新港媽祖)を拝んでいた。53年にむこうに行くまでね。だから、この媽祖は漁村の媽祖と言っていい」と述べていたし、農民出身である新港村の理事会の人(50代男性)も「1953年までは漁民はここに住んでいた。彼ら(漁民)は中海漁民。我々は近海漁業あるいは農業であった。彼ら漁民は53年までここに住んでいた。我々の村とひとつと言っても良かった」とも述べている。

また、「新港はかつて地元民と外港からやってきた浮水蛋家(欧船)が漁業をしていて、大変繁栄していた。しかし、1953年の台風により、新港は高潮に飲み込まれ、漁民は汕尾の新村に移住し、地元民も3分の2はいなくなってしまった」[曾 2004]という著述もあり、漁民が移住したことで、漁民だけでなく、商人なども移動したことがわかる。

このように、1953年の台風をきっかけとして開始した漁民の陸上がりは、その後も徐々に進められ、1988年の汕尾市が成立する頃までには、ほぼ船住まいする漁民はいなくなったとのことである。ここでは、新聞記事などから、「漁村」建設の過程を整理しておく。

1953年11月26日付、南方日報「汕尾新港漁民有了温暖的家」には、同年9月2日の台風で漁民の住居用船舶に大きな被害でたため、地元政府は、漁民が家を建てるための土地2

万㎡強を無償で提供することが記されている。また、「軍、幹部、職人、住民など3千人が義務労働で凸凹の砂浜を平らにし、高潮に備えて地面を二尺高くした。人民政府は井戸を掘り、水路に橋をかけ、堤防を修築するなど8千元の公共事業を行なった」ともある。そして、「10月末には木造家屋80数戸が落成し、70戸が現在建築中である」とのことである。現在の汕尾の人びとが説明するとおり、この台風の襲来がきっかけとなり、漁村の建設が進められたことがわかる。

また、1956年7月24日の南方日報には、「汕尾新漁村第一期房子落成」とあり、1954年末に建村準備委員会が成立し、1960年までに2,200戸を建設する予定であることが記されている。建村費用として漁民は漁獲収入の3パーセントから5パーセントを納めることになっており、この年6月までに66,000元集まったという。また、第一期工事40戸の建設は4月に始まり、6月に落成。まもなく入居するという。

さらに、1956年10月10日の南方日報には「汕尾漁民新村第二期第二期新動工請興立」という記事があり、第2期60戸が起工したことが伝えられている。

続いて、1957年2月11日の南方日報には「春回汕尾港漁民新居」とあり、漁民新村第二期30棟が最近落成し、春節期間には60戸が入居予定であること、これらは漁民の意見を取り入れ、漁獲高の5%から7%を集めて建てたものであることが記されている。

1957年12月7日には、「新港村108戸が完成し、1960年までに2,200戸を建設し、『漁民』の上陸完成」という記事が掲載されている。この時までには108戸完成しており、1957年末までにさらに100戸完成する予定である。計画では、1960年までに2200戸を落成させる。それによって漁民は基本的にレンガ製の家に住むことができるようになることが記されている。

なお、この60年代の第三期工事までの段階で現在の「漁村」範囲がほぼ確定したという[周玉蓉 2004:23]。こうした1950年前後から近年までの陸上がりの流れを、具体的な二つの事例から陸上がりの過程を見てみることにしよう。

今も昔も漁業に従事するA氏(1960年生まれ、姓李¹⁷⁾)とその母(1936年生まれ、姓蘇)は共に汕尾生まれで祖先は福建から来たという。1953年に台風のため上陸し、現在住んでいる家(2階建ての1階に居住)は1973年か75年に建てた。このときの費用は国家と大隊と個人でそれぞれ負担した。個人は600元払ったという。

また船長B氏(1945年生まれ、姓蘇)は惠州から海豊へと移動し1950年に汕尾にやってきたという。昔の漁民は自分を含め船上で暮らし、漂泊して近海(沿海)で漁をしていた。53年に大きな台風で200人以上が亡くなった。その時に政府が全額出資し新港から汕尾へ遷った。後に家を建てたときは各人が600元負担した。その後93年に費用8千円で建てたこの家で暮らしているのは8人(本人、妻、本人の母、次男とその嫁、孫3人。長男は独立して近所に住んでいる)である。

このようにして多くの「漁民」は1953年の台風を契機に船住まいに別れを告げ、その後政府の援助を受けつつ、少しずつより大きな家に移ったりしてきたようである。そして、

1988年の汕尾建市の際に建設された通称「九楼」（「漁民」を住ませる九階建てアパート）建設のころまでに船上生活者がいなくなったといわれている。



【写真 4-1】 漁民の住む九階建てアパート、通称「九楼」

2008年2月27日筆者撮影

第4節 生業の集団化と行政組織の変遷

「漁村」の成立は陸上がりによる集住のほかに、漁業の集団化と、それを基にした現在の行政組織の成立が関連している。そこで、本節では、汕尾における漁業集団化ならびに行政組織の変遷を整理し、「漁村」の成り立ちの経緯を確認する。

4-4-1 集団化の開始

1951年に汕尾に東江海島管理事務所が成立した。この事務所は海島管理局と東江専員公署双方の指導を受ける。その下に碣石、甲子、金厢、湖東、遮浪、汕尾、馬宮、平海、澳頭の9個の事務所がおかれ、主要任務は匪賊の鎮圧と悪徳地主の懲罰で、漁民を組織し、戦後の生産復興にあたるというものであった。同年9月に汕尾と新港にそれぞれ漁業工会が設立、会員は合わせて624人であった。これは、海豊で最初の漁工組織であったという。

1952年には、汕尾の各港で漁業民主改革が行われ、漁父、漁覇、漁欄などを鎮圧し、互助組、漁民協会、漁民工会、漁業供銷合作社などの新制度が設立された。また、そうした民主改革のなかで貧苦な漁民出身の鐘媽孫が新港郷の郷長となり、第一回広東人民代表大会にも出席した。互助組は、生産や船修繕時に、必要に応じて臨時で共同生産し、資金の互助を行なう。その際の生産所得分配は「20%は借金返済。20%は公積金、船の整備や工具設置に用いる。また、技術の高低に基づき、労働を評定し分配する」とされた[錦綿時1991:38-39]。

ところで、こうした文書からは、全ての漁民がスムーズに集団化されたようにも見えるが、決してそうではない。例えば、XA氏(1937年生)の父は船主であった。XA氏は8歳

から漁にでていたという。X A氏は7人兄弟だが現在わかるのは4人のみで、他の3人は売られてしまったためどこにいるのかは不明である。X A氏の父はX A氏が9歳のとき亡くなる。以後X A氏の兄が船主になったそうである。しかし、1955年にX A氏は香港へ行き、大型船で漁業をする出稼ぎをしていた。当時大型船での稼ぎは一日2.85元であって、食費などを引くと毎日1元以下しか手元に残らなかったため、X A氏は6ヶ月で故郷に帰る。X A氏は罰として、汕尾に戻った後、海豊県内陸のダム湖で1年間魚を採る労働をしていたという。

X A氏は香港で稼げなかったのが戻ってきたが、儲かるのであれば、香港へ行くというのは、このころから存在していた。また、香港で生計が成り立つのであれば、そのまま香港の住民になったという人も多い。こうして、「どの家にも香港に親戚がいる」という今日の状況が徐々に準備されていくのであった。

4-4-2 合作社の成立

汕尾は広東省に5つ設けられた漁業生産合作社実験区の一つであった。そのため、合作社は54年春からいち早く成立している。54年5月に汕尾拖船第一漁業生産合作社が最初に成立した。

なお、漁業合作社も農業合作社同様、高級社と初級社が存在し、初級合作社から高級合作社へと段階を踏んで進んでいくものとされていた。

初級合作社には合資会社のような性質があり、利益は労働に応じての分配のほか、一部は出身金に応じても配分するものである。それに対して高級合作社の場合、漁船等の設備は共同管理、または国家が購入したもので、利益は完全に労働に応じて分配する[鐘綿時1991:38]。

1957年には、海豊全県で56の漁業生産合作社(45の高級社を含む)が成立し、入社漁戸5,600戸、全県漁業戸数の90.3%であった。一般的な合作社の規模は、大中漁船約10艘、浅海漁船20-30艘、敲(舟+古)作業は[舟+曹]を単位(30-40艘)とする。合作社は「三包一獎18」[包産、包工、包成本、超産奨励]聯産承包責任制を実行し、漁民達の生産積極性は増した。全県漁船数は1952年に1935艘だったものが、1957年3304艘に増加した。1957年全県漁獲高は27380t、で52年に比べ64.5%伸びた[鐘綿時1991:39]。

さらに1958年には、合作社は人民公社化され、「大隊」ごとに生産手段の所有と、経営管理が行われた。[海豊県地方誌志編纂委員会2005:351]

現在の前進村書記によれば、この「公社会」のころ現在の「漁村」にあたる人びとは、以下のように8個の大隊に所属しており、それが後に4つの大隊となったという【表4-2】。

【表4-2】「漁村」における大隊と行政組織の変遷

漁の種類	大隊(第一段階)	大隊(第二段階)	94年～	現在
------	----------	----------	------	----

帆船の蝦船	第一、第三	新蝦大隊	中海漁管区	東風村委員会
帆船の蝦船	第二、第四	東風大隊	中海漁管区	東風村委員会
釣船	第五、第六	新風大隊	中海漁管区	前進村委員会
投げ網	第七、第八	前進大隊	中海漁管区	前進村委員会

このように、漁業形態により、大隊を編成したことがわかる。また、この4つの大隊が、現在の「漁村」の原型となっている。85年に大隊が管区と改名されたのち、94年に4つの管区が合併して「中海漁管区」ができたという。のち東風村と前進村の二つに分かれたが、現在の「漁村」はこの中海漁管区が母体であるといえる。従って、こうした集団化によって「漁村」「漁民」という集団の枠組みが描き出されるようになったともいえるのである。

4-4-3 集団生産体制の行き詰まり

前節でまとめたように、社会主義体制の下で、集団化が行われ、初期にはそれなりの成果をあげつつあった。しかしながら、50年代後半にはいと、様々な行き詰まりをみせることとなる。

その要因としてまず、「大躍進」政策の失敗があげられる。大躍進を成し遂げるための資金不足により、漁業隊も収入の40-60%を公積金にするよう要求された。また、漁農合併、漁農統一決算、分配が多く場所で出現し、極端な例では漁業収入で田を作る、漁業労働力をダム建設や開墾、干拓などに投入するなどの行為が行われ、漁業の生産性が大いに損なわれた。また、固定給与制になり、労働に応じて分配する制度は取り消されたので、漁民の労働意欲もそがれてしまった[鐘綿時 1991:40]。また「水があれば魚がおり、船を増やせば増産になる」という考え方にのっとり、闇雲に船を増やし、乱獲を行なったのもこの時期からである[汕尾市情調査組編 1994:110]。

こうした諸要因により大幅に収穫量が下降したので、1962年に「漁業生産発展に関する若干の政策問題規定」(简称「漁業20条」)と「漁業生産の積極回復と発展に関する数項目の措置」が出され、政策の修正が図られた。その主な内容としては、「5箇所の主要漁港と農村人民公社の分離。漁業人民公社を単独で成立させる。生産大隊を決算の基本単位とする。大隊が生産隊に、生産隊が作業組に対し、三包責任制を実行し、労働に応じて分配する制度も復活させる。そして、漁民の借金を減免し、漁業必需物資を優先配分する。生活物資も漁民を優遇させる」というものである。ただし、船ごとの決算は許されず、「たくさん獲っても少なくとも同じ」ということで、社員はさほど積極的には業務に励まなかった[鐘綿時 1991:40]。とはいえ、こうした路線の修正により、漁獲高は1965年には1958年の水準を回復した。

ところが、文化大革命期(1966-1976)にはいと、「三包」責任制の禁止、「四好評分」(政治学習好、完成任務好、工作作風好、思想品質好)固定した分配制度が導入され、「漁業20

条」は批判されることとなった。1971年に省革命委員会が規制を緩める政策を出す、効果は低かった[鐘綿時 1991:41]。

幸い、1974年から76年は豊漁であったこともあり、海豊県は「農業学大寨」先進県の一つに数えられた。ただし、増産しても増収ではなかった。なぜなら、低質な魚が34.4%を占めていたこと、さらに労働力余剰で出海できない人多数いたからである。例として、汕尾鎮新蝦大隊は、1976年収入は53.1万元であった。ただしコストが36.2万元(収入の68.2%)かかっており、社員に分配された利益は16.9万元(収入の31.8%)にすぎず。平均出漁労働力ごとでは210元であった。当時は約100人の労働力が余っており、本来7、8名の労働力でいいところに12、3名が乗船して労働していたためである[鐘綿時 1991:41-42]。

また、沿海に漁船が集中し、幼魚を大量に捕獲、漁業資源を破壊してしまった。その結果、1977年から81年は大減産となった。1979年には海豊県の漁獲高は1952年と同水準まで落ち込んだ。そこでとられたのは海豊県漁業指揮部による「漁業の社会主義方針の堅持と、資本主義反対に関する十条規定」という極左的政策による引き締めである。内容は、船や網などの合資購入の禁止、利益の平等分配の徹底などであった。しかし効果は上がりず更なる停滞、混乱を招いた[鐘綿時 1991: 42]。

1980年代初頭には生活苦から「走私」が大流行した。海豊全県で密航漁船414艘(大部分は海上で廃棄)。も出現し、香港へと密出国して帰ってこなかった人は9,225人にも達した。そのうち9つの沿海公社(鎮)は5,669人を占めた。「走私」に参加した漁船108艘であり、台風の被害もあわせ、800強の漁船が失われたという。このころは、どの大隊も漁獲量の減少と労働力過剰に苦しむこととなった。白話漁民紅衛大隊は余剰労働力300人を抱え、3班制で交代出海せざるを得なかった[鐘綿時 1991: 42-43]。1978年高校を卒業し、翌年から漁業に参加し始めた「漁民」鐘S氏も「このころ(75-80年くらい)の漁村の生活は一番苦しかった。米もなかった」と語っている。こうして、集団生産体制は行き詰まり、改革開放下での体制改革を迎えるのである。

4-4-4 生産体制改革

1982年以降、漁船を独立生産経営体とする体制への変革が行われた。これは「体制下放」と漁民が呼ぶもので、白話漁民から成る紅衛大隊がまず最初に行なった。

その結果、漁民が資金をあつめ、船を生産できるようになった。そのため、82年に600艘(うち動力船450艘)が増加し、余剰労働力の解消が図られた。そして、大隊毎から、漁船ごとの決算になり、網なども漁民の所有権と使用権が認められたので、自分で修繕するようになった。そのために生産量が飛躍的に高まったという。1984年の汕尾鎮の漁業生産量は28850トン、2342万元に達し、1981年と比べてそれぞれ94パーセント増、98.4パーセント増となった。一部には、漁業労働者を雇う、などといった現象も生まれたため、この成功は、資本主義的なものなのではないかと社会的に議論となったが、最終的には共產

党中央がその方法を認め、奨励するところとなった。

なお、改革開放による人民公社解体により、1984年にそれまで存在していた東風大隊、新蝦大隊、新風大隊、前進大隊がそれぞれ、大隊から管区となった。そののち、1988年には東風管区と新蝦管区が合併して東風管区に、新風管区と前進管区が合併して前進管区となった。さらに、1994年には東風管区と前進管区が合併して中漁管区となった。これが現在「漁村」とよばれているものの原型である。そののち、1999年から東風村委員会と前進村委員会という二つの行政村に分離した。ただし、この二つをあわせて「漁村」という認識は依然存在している。また、「漁村」の人々は今も「大隊」「管区」などということばで「村」や村政府を表現することもある。例えば、廟を作る場所がないことを嘆くときには「我々の管区には土地が余っていないから」と表現し、村委員会横に漁歌の訓練施設ができると、「大隊の傍に漁歌を踊る場所ができた」と紹介してくれたりする。このように、過去の大隊、管区といった枠組みは現在でも人びとの意識の中に残されている。ここまでの流れを整理すれば、【表 4-3】のようになる。

【表 4-3】 汕尾における漁業集団化および「漁村」の成立過程

1952 年	汕尾で漁業互助組が成立。
1954 年	汕尾で漁業合作社開始。「三包一獎」。
大躍進	固定給与制。「有水就有魚、増船就増産」
1962 年	「漁業 20 条」行き過ぎの是正
文革期	20 条への批判。「三包」責任制の禁止。「四好評分」での分配。労働力余剰。乱獲。
77-81 年	大不漁。社会主義の方針を堅持し、資本主義に反対する十条規定。「極左の方針」が打ち出され、文革期の混乱を脱せず。三交代制の船も。
82 年	船ごとの独立採算制を導入→集団化の終焉
84 年	それまでの 4 大隊が 4 つの管区に
88 年	4 つの管区が合併の結果 2 つの管区に。
94 年	「漁村」がひとつの管区に(中漁管区)。

4-4-5 生活形態、生業の多様化

改革開放後には、「漁民」の生活もほぼ安定して食べるのにはこまらない状態に達したとされる。1985 年から 89 年にかけて汕尾の紅衛管区と前進管区、後門鎮の民生村で 39 軒を対象に行われた「家庭経済調査からみた漁民生活の変化」によると、87 年の段階で、各家庭の一人当たり平均収入 1,000 元未満は 5 戸にすぎず、1,000 元以上が 34 個であった。そのうち、2,000 元超が 8 戸、3,000 元超が 3 戸、5,000 元超が 6 戸、1 万元超が 4 戸で、最高は紅衛管区呉建国の家庭で、一人当たり 28,950 元の収入があった。大部分の漁民家庭は

貧困を脱し、衣食の足りる状態には達しているとしている[鐘綿時 1991:102]。

ただし貧富の差もあり、この調査においても、紅衛管区の呉建国一家が飛びぬけて収入がある。近年は、こうした高収入の家庭のなかには、郊外に出来たマンションに移り住むものなども出てきている。従って、「漁民」であっても「漁村」外に住居を構える人も出現している。また、漁業生産が頭打ちであることから、「商売」「工場労働」「養殖」(政府も転業を支援)を行なう人も増えている。

おわりに―「漁村」の成立

本章では、1953年の陸上がりから現在までの「漁村」の成立過程を検討した。かつて汕尾の対岸の新港で船上生活をしていた「漁民」は、漁業をしていた。そして経済的に苦しいものであったようである。それが「漁民」として名付けられ、しかも、「漁業をしない漁民」といった存在ができるようになっていったのには、いくつかの理由が存在する。一つには、陸上がりで集団化を通して出来上がった行政組織が「漁村」として輪郭のはっきりしたものになったことが原因として考えられる。

その一方で、そうした支援による陸上がりにより、水上居民の最大の文化的差異であった水上居住はもはや存在しなくなった。また、その他数多くの優遇、支援政策によって、経済的文化的差異は縮小の方向へ進んできた。学校の建設などにより、教育格差もかつてほど大きなものではなくなっている。また、「商売」などの成功によって、漁業という生業すら行わない「漁民」が現れるようにもなった。さらにいえば、文革期の失敗に基づく生業の転換もその一因として指摘できる。漁業から「走私」への転換もまた、「漁業をしない漁民」を生み出した要因といえよう。さらに、あまり成功していないとはいえ、政府の後押しする転業によっても職業は「漁民」ではなくなっている。

従って、政策により「漁村」が成立し、村の姿がはっきりと意識できるようになった一方、政策と経済状況の変化により、具体的な文化的差異は見えなくなってきたともいえる。

1 イタリックで表記した福佬話の発音は、[羅志海 2000]に基づく。ただし、表記が煩雑になるため、声調は省略する。

2 蔑称とされる

3 広東省档案馆档案 314 - 1 - 87 広東省少数民族教育状況と今後の工作意見(附水上人民教育簡況) (1952年9月16日 省文教庁)

4 その全てが「漁民」というわけではない。

5 沙田の土地の約50%半分は宗族の「族田」であり、さらに20-30%は大地主の土地であったという[譚 1993:69-100]。二路地主とは、田畑管理人のようなもので、所有者が広大な土地を持っていて管理できない、あるいは居住地が遠い場合などに置かれた。また、二路地主が「三路地主」に又貸しする場合もあったという。例えば新会の何世徳堂は所有地

3328.159 苗のうち、1454.45 苗を二路地主に委託し、847 苗は三路地主に再委託されたのち、農民に貸し出されたという[譚 1993:106－107]。

6 中流程度の生活をさす

7 水上居民の住居用船の通称。

8 広東省では、漁撈をしている漁民は 4 5 歳以上が 7 0 % を占め、小学以下の学歴が 7 5 % を占める[麦賢傑、喬俊 2006: 9]。

9 岸本が例として取り上げているのは、清初の学者張履祥が「子孫は固く農・士の家風を守るべし」と残した訓戒である。そのなかでは「決して娼優下賤及び市井のごろつきや衙役・里胥の道に入ってはならない」としさらに「工技(職人)は人に役せられるので賤に近い。医者・占い師の如きはまた工商を下ること一等、これより下は益々賤で言うに足らない」とあったという[岸本 2003:110]。

10 ただし、山地の移動民棚民は、排斥、冒捐冒考紛争はおきたが、良賤の問題ではなく、戸籍の取得と編成に関わる問題であったとする[岸本 2003:118]。とはいえ、移動民、山地民が無条件に受験を認められる「良民」ではなかったことは確かであろう。

11 良民は軍籍(軍戸、あるいは衛籍とも)、商籍(商人およびその子弟)、竈籍(竈戸)および「民籍」の百姓からの四民からなっていた[経君健 2009:32]。

12 以下、新港とする場合、対岸一般を指すこととする。

13 現在の汕尾市政府の建物のあるあたりにあった。

14 漁民が債務や船の提供を受けることで、子々孫々まで「父子」の関係が続くというもの。関係の内容は後述。

15 魚の仲買人のこと。

16 操舵手

17 「漁村」の住民の姓は蘇、徐、李、鐘、郭の 5 つであるとされている。

18 請負、報奨制度。農業協同組合の生産隊が仕事に要する人力の提供、生産に要する費用の負担、生産高計画の完遂を保証し、これを立派にやりとげた生産隊には現物あるいは現金による奨励をあたえる制度 [横山宏 1967:181] 。

第5章 「漁村」の廟活動と漁民像の資源化―漁村理事会の活動を中心に

はじめに―「漁民」文化と廟の復興

第1章において中国の民族学人類学に民系、支系から族群へという術語変更の動きがあることはすでに指摘した。そうした族群の中でも、最も多くの研究が行なわれてきたのは客家の研究であろう。前述の通り、客家学の始祖と知られる羅香林の研究においては、客家は中原からやってきた漢族の子孫であることが強調され、それと同時に文化的にも明確な独自性をもつ集団であるとされていた。それに対しては、90年代半ば以降中国や台湾においても羅香林の描いた純粋漢族としての客家像への批判的諸研究は行われている〔莊英章 2002、房学嘉 1996、謝重光 1995、陳支平 1997 など〕。その一方で、学術的には批判を浴びて修正を迫られた羅香林をはじめとした客家知識人が作り上げてきた一枚岩的客家像が、学術表象や地方政府による観光開発等を通じて、その内容が住民へ浸透してきているという報告もある〔河合洋尚 2007〕。

また、前述のとおり中国では、国家によって56の「民族」が規定されており、国家の決定したカテゴリーにあわせた民族文化の創造、利用〔鈴木正崇 1993,1998,曾 1998:64-67,瀬川 2002a,2002b〕が報告されてきた。このような事例は、主に「民族」、エスニック・グループのもつ道具主義、手段主義的な側面を例示してきたともいえる。また近年では、民族エリートがどのように民族表象を選択、再解釈してきたのか、表象の場における複数の表象主体のせめぎ合いの実態の解明が図られてきた〔塚田(編) 2008〕。これは、「民族」だけでなく、族群についても同様であり、前述の河合をはじめ、学術による表象の選択、解釈などの実態を明らかにすべく研究が行なわれてきた。これらの研究は現代中国の「民族」、「族群」とその文化をめぐるポリティクス的一面を明らかにしてきたといえよう。これまでの研究においては、それが文化の復興であるにせよ、創造であるにせよ、民族、エスニック・グループのアイデンティティを強調する民族文化をめぐるポリティクスが数多く取り上げられていたといえる。

しかしながら、周囲とは異なる文化的要素を持っている人々、あるいは持っていると思われる人々が、常にそれを用いて自らのアイデンティティを主張するとは限らない。特に、中国においては、羅香林が族譜を検証したように、文字資料を根拠としてグループの「歴史」を語ることの重要性が高い。したがって、水上居民のような「知識人」を持たず、かつ公定の「民族」でもない人びとは、積極的にアイデンティティの主張をしやすい環境にはない。とはいえ、第1章、第2章であわせて検証してきたように、学術によって描かれてきた様々な水上居民像が存在する上、「漁民」たち自身も何も活動していないわけではない。

近年、汕尾においては、地域の経済発展を促すため、観光開発が行われている。そこでは、復興しつつある廟と、漁民文化が重要な資源と認識され、観光地として整備された場

所においても漁民文化の表象は行われている。

そこで、第 5 章では「漁村」を代表して祭祀活動を行っている「漁村理事会」の活動に注目する。まず、広東省福建省などの東南中国においておける寺廟の復興について整理し、廟をつくろうとする理事会の成立の背景を整理する。さらに漁村理事会が行事に参加する中で、「漁民」文化をどう扱っているのかを分析する。そうすることで彼らの文化的戦略、ならびに「漁民」イメージ利用への彼ら自身の戦略とその限界をさぐることが本章の目的である。

次節においては、観光開発や廟の復興を通して、漁民文化への着目となされる背景を整理していく。

第 1 節 汕尾における文化の発掘、復興の背景

5-1-1 町の現状と観光資源の発掘必要性

沿海部に位置する汕尾は、港湾施設も年々充実し、深圳、広州へと通じる高速道路などのインフラの整備も進んでおり、香港資本の工場なども存在している。さらに深圳から厦門への高速鉄道が開通する際には汕尾駅が設置される予定である。このように中国内陸部と比較するとある程度の経済発展を遂げているとはいえ、珠江デルタ等に比べるとその経済状況は遅れをとっているともいえる。港を中心に発展してきた汕尾であるが、原油の高騰や海洋資源枯渇が起こっている状況では、漁業にたよった発展は望めない状況にある。

そこで汕尾市政府は海と民俗文化を利用した観光開発を行い、第三次産業を育成しようとしている。2004 年の汕尾市の共産党代表大会と政府工作報告で、汕尾にまず「珠三角旅遊度假的東後花園」の建設を今後 5 年の目標にするとされた[黄漢忠 2005:252]。これは経済的に豊かになった広州や香港、マカオからやってくる観光客が余暇を過ごすことのできる町を建設しようということである。黄漢忠は「汕尾市の海浜民俗文化資源は比較的豊富だが、多数が未開発未利用の状態にある。港と媽祖廟を足がかりに、漁歌や婚礼などの伝統を利用した民俗文化観光地(景点)を建設すべき」[黄漢忠 2005:254]であると述べ、すでに観光地として整備されている鳳山媽祖廟を中心に「漁民」文化を利用したテーマパークを作ることを提案している。

なぜ海と民俗文化なのであろうか。高山によると、中国の観光は、歴史文化遺産を対象とした歴史文化観光、少数民族の風俗習慣を対象とした民族観光、自然環境を対象としたエコツーリズム、テーマパークやリゾート地を対象としたリクレーション観光、愛国主義教育基地を対象とした革命観光の 4 種に分類でき、それぞれの観光形態は独立して存在するのではなく、実際には民族観光と歴史文化観光の融合や民族観光と自然観光の融合など複数の観光形態が融合しているという[高山 2007:19-21]。

第 3 章で説明したように、かつて、旧海豊県の文化的、政治的中心は、汕尾から内陸に

20 キロメートルほど入った位置にある海城鎮であった。それに対して汕尾は長い間一漁村にすぎなかったこともあり、めばしい歴史的文化遺産は存在しない。また、彭湃¹故居等がある海城とは異なり目ばしい革命旧址もない。しかし、当地の知識人層は媽祖²廟などの寺廟が汕尾の歴史的な遺産であると考えている。寺廟の復興は、改革開放後の中国南部各地で見られる動き[ツォー 1995, 足羽 2000 など]である。それらの中には市場経済化が進む中で、大規模な観光地整備事業の中心として行われるものも多い。広東省でも仏山市の祖廟(北帝廟)や肇慶市徳慶県の悦城竜母廟などがそれにあたる。仏山祖廟は文化財としての価値が評価され観光地として名高い。また、悦城竜母廟には旧暦五月初八の竜母誕ともなればその前後の期間には珠江デルタ一円からが団体客を乗せた観光バスや船が押し寄せ大変な賑わいを見せる。



【写真 5-1】にぎわう悦城の竜母誕
2005 年 6 月 14 日筆者撮影



【写真 5-2】香港からの竜母誕ツアーバス
2005 年 6 月 14 日筆者撮影

後述するように、汕尾においても鳳山媽祖廟及びその周辺を鳳山祖廟旅遊区とし、政府主導で再建された媽祖廟を中心とする観光施設を整備している。汕尾において媽祖は「漁民」にもそれ以外の人々にも広く信仰されている。しかしながら、媽祖といえやはり媽祖のふるさとである福建省湄州島が信仰の中心であり、汕尾の媽祖には、湄州島媽祖や仏山祖廟、悦城竜母廟ほどの対外的集客力は現在のところ備わっていない。そこで、媽祖廟に加えて海を前面に出したリゾート開発、海と不可分の存在である「漁民」の民俗文化を売り出していくことが考えられたと思われる。また、鳳山媽祖廟の観光地としての知名度を高めるため、後述のように、媽祖文化節としてイベントを行なっているのである。

5-1-2 注目される「漁民」文化

では、どのような文化が「漁民」文化として取り上げられているのか。海豊県出身で中国民俗学の祖の一人でもある鐘敬文は、陸上がり前の民国期における汕尾の「疍民」についての報告のなかで、以下のように記述している。

居住:「戴母船」あるいは「住家艇」という小船を家とし、通年水面に浮いている。

衣服:多くは粗悪な木綿の衣服を着ている。経済関係により、衣服は乞食のようにぼろぼろであるものが少なくない。

装飾:男女みな裸足で、履物は履かない。帽子をかぶるものは極めて少なく、寒い時には黒布で頭を覆う。婦女は長さ 2,3 寸に達する耳飾をしており、誠にユニークな装飾である。男は耳や足に多くの装飾品や足環をつけている【鐘敬文 2002(1926):410】。

風俗:(略)嫁入りの時は、陸上居民同様、夫方はかならず嫁方に送り物をする。婚礼時には「食圓」の風習もある。嫁は夫方についてから、祖先を参拝し、その後嫁方に戻る。しばらく後、嫁方から夫方へ再び移動する。新婚の夜は近所の若い女性たちが船を移り歌を歌う。【鐘敬文 2002(1926):412】

また、鐘敬文は「漁歌」という論文を著しており、「疍民」の歌謡にも注目していた【鐘敬文 1929】。また、亦夢は「汕尾新港疍民的婚俗」という論文の中で、「漁民」の婚礼儀式的過程、結婚当日の一日、媒人、唱歌の 4 つの側面から漁歌を紹介している【亦夢 1929】。このように、まず注目されたのは、彼らの船住まいという居住形態であり、またイヤリング等の服飾、そして漁歌を歌いながら行う婚礼であった。

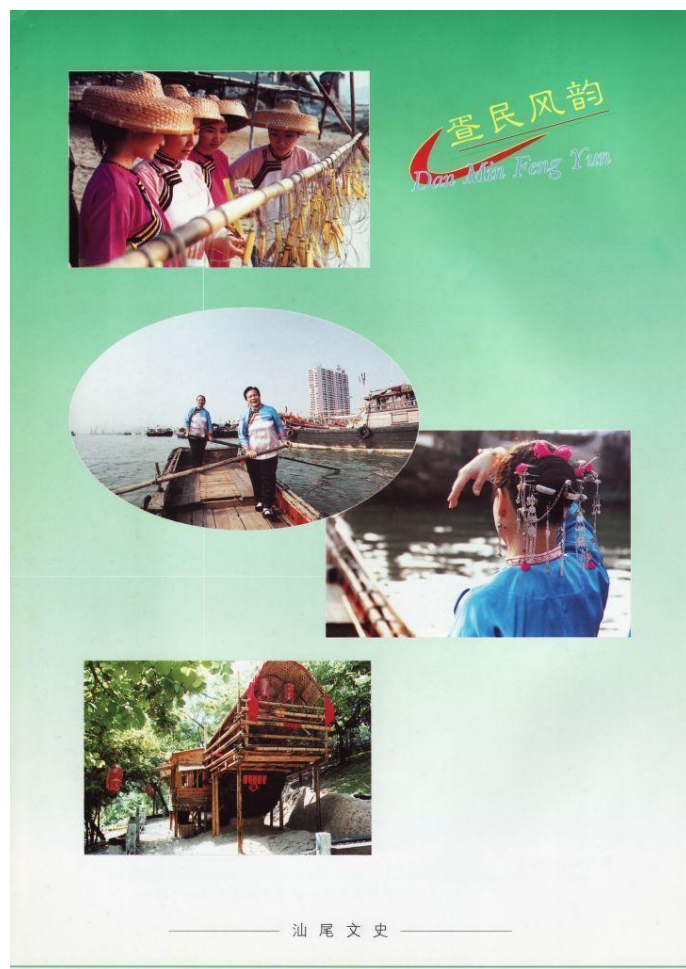
その後半世紀以上の時を経て、船に住んでいた人々は岸に上がり、かつての「疍民」「水上居民」の特徴であった船住まいはほぼ失われた。だが、近年にも、「旧時代」、すなわち中華人民共和国成立以前の「疍民」の風俗習慣に関する記述は数多くみられる。

例えば、『海豊水産志』疍民風俗の項では、旧時代の風俗習慣として、一家一船を単位に暮らしていたことなどの他、男子は黒布を頭に巻き海風を防ぎ、とび色の粗布の丸襟「掛衣」藍黒あるいは青藍二色の丸襟上着で、銀製の装飾品を頭や手足につけていたことがあげられている【鐘綿時 1991:104】。また、婚姻については最も文字数を割いて説明しており、疍戸同士の婚姻が一般的であったこと、媒人が紹介し、父母が決定する形は陸上人と同じであること、婚礼の際に「心焦歌」「麻船歌」等の漁歌を歌うことを紹介している。また、附として「麻船歌」、「心焦歌」など「疍民婚嫁漁歌」の歌詞および、図として「疍家新娘」の写真と「汕尾漁女」の絵が掲載されている【鐘綿時 1991:104-107】。

それと同時に、この『海豊水産志』においても、「時代が変わり、社会的な発展や文化教育の普及、漁民の政治経済的地位の向上に伴って、疍民のもともとの風俗習慣は既に徐々に陸上居民と同化している」【鐘綿時編 1991:104】とも記述されており、総じて船住まい、衣服と装飾、婚礼と漁歌について紹介し、またそれらが近年ではなくなりつつあることにも言及される。

現代の汕尾の民俗研究家たちも伝統的な「漁民文化」について紹介する場合、『海豊水産志』と同様、かつては船に住んでいたこと、婦女が丸襟の「扎衣」「両色衣」とよばれる二色(主に黒と藍、黒と青)の衣服を着ていたこと、手、足、耳、頭の装飾品を用いていたこと、婚礼や漁歌について紹介する【黄漢忠氏 2004a,2004b 葉良方 2004】。船住まいが基本的に見

られなくなった現在では、「漁歌」「婚礼」「衣服、装飾(特に女性の)」の三つが彼らの「文化」に特徴的なものとして語られる。汕尾文史「民俗文化專輯」の巻頭にある「疍民風韻」のカラー写真が、鮮やかなピンクと白の二色の衣装をきて網を見つめる女性達、婚礼をイメージした藍白に二色の衣装をきて船を漕ぐ婦女と銀の髪飾りに焦点を当てた女性の後姿、および展示されているかつての漁船の写真であることが、現在表象される「漁民」イメージを端的に表しているといえよう。



【写真 5-3】2004 年発行汕尾文史(14)「民俗文化專輯」の巻頭カラーページ「疍民風韻」

だが、すでに述べたように、彼らは現在政策上「漢族」であり少数民族ではない。また政府の支援を受けて陸上がりも進んでおり、その意味ではもはや「水上居民」とも言いがたい。さらに、『海豊水産志』にも記されているように、文献に記されてきた風習も、大きく様変わりしている。若者を中心に洋服を着るものが圧倒的に多くなり、祭礼やパフォーマンスの際に用いられる「伝統衣装」ですらも使われる色や模様が多様になった[葉良方 2004:53]とされる。とともに、婚礼も船を使うことはほとんどなくなり、自動車を使用するようにもなった。また、「漁民」同士が結婚しない場合も増えてきた。このように、新中国

建国後の諸政策および、近年の急激な経済発展に伴う変化によって、過去のスティグマは払拭されたかのようにみえる。

しかしながら、前述のように「汕尾市の海浜民俗文化資源は比較的豊富だが、多数が未開発未利用の状態にある」[黄漢忠 2005:254]とされ、観光資源としての「漁民」文化に注目が集まっている。黄漢忠は汕尾出身で汕尾海洋漁業局の職員であり、漁政大隊にて漁民管理をする部門に勤めていると同時に、中山大学で民俗学を学んだ民俗研究家でもある。彼はまた、「港と媽祖廟を足がかりに、漁歌や婚礼などの伝統を利用した民俗文化観光地を建設すべきである。漁歌を発掘し、新しい歌手を育てる。海岸沿いの海上に埠頭あるいは舞台をつくり、そこで漁歌海鮮レストランを営業し、漁歌を客に聞かせたり、婚礼のデモンストレーションを見せたりする。レストランの従業員は主として漁家の女性から選んで、疍民伝統の『小円領間色服』を制服として、漁家の特色を体現する。木造の『連家船』を作り、疍民主演の海上婚礼のデモンストレーションの道具とする。船上の生活用品も完備し、観光客に参観できるよう提供する。観客も婚礼デモンストレーション中の双方の親戚友達に扮して参加できるようにして、娯楽性を高める。疍民伝統『小円領間色服』や婚礼衣装を観光客にレンタルして記念撮影させる」[黄漢忠 2004c:26-28] といった具体的な利用法を提言している。さらに「疍家民俗文化を開発利用する際には、舢舨漁家婦女の間二色『載載衫』を似ても似つかない色にかえてしまったり、エスニック・グループ識別の機能としての服飾を自由に変更したりしてはならない」[黄漢忠 2005:25]とも述べており、「漁民」を「疍民」と記述し、その民俗文化を保存しつつ観光開発に用いるべきであると提言している。彼のような地元知識人の文章からは、「漁民」は特殊な民俗を有するエスニック・グループであるとする認識が読みとれる。

5-1-3 東南中国における廟の復興

寺廟の復興は、前述の通り、改革開放後の中国南部各地で見られる動き[ツー1995、足羽2000 など]である。それらの中には市場経済化が進む中で、大規模な観光地整備事業の中心として行われるものも多い。広東省でも仏山市の祖廟(北帝廟)や徳慶県の悦城竜母廟などがそれにあたる。仏山祖廟は文化財としての価値が評価され観光地としても名高い。また、悦城竜母廟には旧暦五月初八の神誕ともなれば香港をはじめ珠江デルター円から団体客を乗せた観光バスや船が押し寄せ大変な賑わいを見せる。汕尾においても、前節で述べたような事情から、鳳山媽祖廟及びその周辺を鳳山祖廟旅遊区とし、媽祖廟を中心とする観光施設を整備している。まずは、政府主導で整備されたこの鳳山媽祖にある漁歌民俗風情陳列館における漁民文化の表象について整理しておく。

①漁家民俗風情陳列館

汕尾では、鳳山媽祖廟【写真 5-5】及びその周辺を鳳山祖廟旅遊区とし、政府主導で建て

られた媽祖廟を中心とする観光施設を整備している。もともと鳳山には明末清初に廟が作られたとされるが、1994年に旅遊区として再整備した際に建物も増新築している。元宵節やの媽祖誕などには、入場制限が行われるほど多くの人が参拝に訪れる。参拝客のほとんどは汕尾の人やその親戚などである。もちろん、みやげ物屋で汕尾地図を販売していたり、求籤の解説者の中にも「汕尾語、広州語、普通語」と看板を掲げている者もあり、外地からの観光客も意識されている。しかし、政府関係機関の視察などをのぞけば、参拝客は地元の人がほとんどで、求籤も圧倒的に汕尾語での解説を求める客が多い。



【写真 5-4】鳳山媽祖廟媽祖像
2005 年 4 月 29 日筆者撮影



【写真 5-5】鳳山媽祖廟
2005 年 4 月 29 日筆者撮影

また、鳳山媽祖廟の裏山に漁歌民族風情陳列館と媽祖の足跡紹介展示館、ならびに大きな媽祖像(高さ 16.83 メートル、重さ 1 千トン)【写真 5-4】がある。入場料 12 元が必要なことや、小高い山の上にあることもあって、神誕等には地元の参拝者であふれる廟ほど賑わうことはないものの、汕尾を訪れた観光客の多くはここを訪れている。漁歌民俗陳列館には漁歌についての解説や、かつての海岸の写真、人形による婚礼の様子の展示【写真 5-6】、古い漁船【写真 5-7】、漁民から集めた古い漁具や衣服の展示等がある。衣服は無料で観光客に貸し出されその場で着て写真を撮影したりできる。この展示内容からも、表象される漁民イメージの中核は船、生業、衣服、婚礼や歌謡であることが確認できる。



【写真 5-6】漁民の婚礼の人形
2005 年 4 月 29 日筆者撮影



【写真 5-7】 展示される漁船
2005 年 4 月 29 日筆者撮影

観光資源として「漁民」の民俗文化を選ぶという行為は、選択者からみて異質なものの、文化的他者としての「漁民」という認識があって初めて成立する。この場合の選択者としては主として地元政府あるいは陸上居民が想定される。公式見解として、現在「漁民」は漢族であるため、この漁家風情園でも「漁民」が「民族」「少数民族」であるという直接的な表現はされない。しかし、ここを訪れる観光客は、文化的他者としての漁民という図式を描きがちであることも確かである。例えば、旅行社のガイド(汕尾市紅海湾出身)が漁家風情園にて民俗学者達の参観時に「わが国の漂泊民族 疍民」と紹介し「60年代くらいにやってきた深海漁民—紅衛漁民ともいう—が白話を話す。后船疍民—中海疍民—が閩南語を話す」と説明していた。このような知識は会社での研修を通じて叩き込まれるという。

しかしながら、この風情館に「漁民」を含めて汕尾の町に住んでいる人間が行くことはほとんどない。あるとすれば外地から来たお客を案内する時くらいのものである。媽祖への参拝は下の廟でできるため、わざわざ代金を払い、長い階段を登って漁家風情館に行く必要はない。従って、展示によって他者であることを再創造する営みが地元社会に大きな影響力を持つとも言いがたい。また、いつも閑散としており、地元社会にインパクトのあるほどの収入も期待できそうにない。とはいえ、学術が表象する「漁民」像を、観光客らにディスプレイする場所としての機能は当然ながら果たしている。

②信仰の場としての廟の復興

東南中国で廟が復興しているという現象において、より注目すべきことは、近年復興しているのは観光の目玉として整備される廟だけではないということである。かつて斯波が明清代の都市にその存在を指摘した、村や町内会の廟ともいうべき小規模な廟[斯波 2002:145-146]も近年急速に復興が進んでいる[cf 志賀 2007、川口 2011]。復興する際には、まず、地域の住民が「理事会³」を組織し、政府との折衝や資金集めなどを行い、再建を目指す。汕尾では「『理事会』とは『民間』の組織である」と説明され、共産党政府とは異なることが強調される。基本的には廟を中心とした地縁組織であるが、一部血縁組織としての性質ももつ。すなわち、郊外に新居を立てたり、他の町に移民したりしても、かつて所属していた理事会の成員であり続けることは珍しいことではない。

このような廟の復興に関しては、珠江デルタで宗族文化の復興について研究した川口が指摘したように[川口 2006:238]、汕尾においてもかつての村の廟と神々を可能な限り再建しようとする人々の意思が見受けられる。観光地として整備された鳳山媽祖廟を含め、安美媽祖廟や、関帝廟、仏祖廟、観音廟なども建国前に存在していたものを、できるだけ元の場所に再興しようとしたものである。もちろん、すでに建国後 50 年以上の月日がたっており、かつて廟のあった場所に学校が建てられているなど、さまざまな事情がある。従って、関係者の利害関係の調整や、資金調達能力の問題もあり、以前のままでそのまま復興するわけではない。しかし、人びとはさまざまな文字記録などを根拠に、できるだけかつての廟を再興しようとしている。

ただし、本稿が主たる事例として扱う現在「漁村」のある地域は、以前は海や砂浜であり、かつて廟などは存在しなかった。しかし、第4章でのべたようにしてできあがった「漁村」を母体に成立した理事会も他地域と同様に、廟を設立し、祭祀活動を行なうべく活動しているのである。

第2節 漁村理事会の活動

5-2-1 漁村理事会の成立と未完の廟建設

現在「漁村」のある地域は、前述のように新港で船住まいしていた漁民を陸上がりさせるために、かつて海や砂浜であった場所を埋め立てて出来た場所である。したがって、廟などは全く存在しなかった。つまり、社会主義体制下で破壊された民国期以前の廟を、改革開放の進展とともに復興させようというものではない。だが、町における周辺の廟復興の動きに合わせて、漁民に篤く信仰されている水仙爺廟を村内につくろうという動きがある【表5-1】。

【表5-1】漁村理事会活動年表

1989年	漁村理事会成立 儀礼活動を開始
2000年	水仙爺像を安置(ただし、正式に認められた廟ではない)
2001年	星光計画 老人の家の成立(政府の関与)
2008年	廟建設準備委員会成立

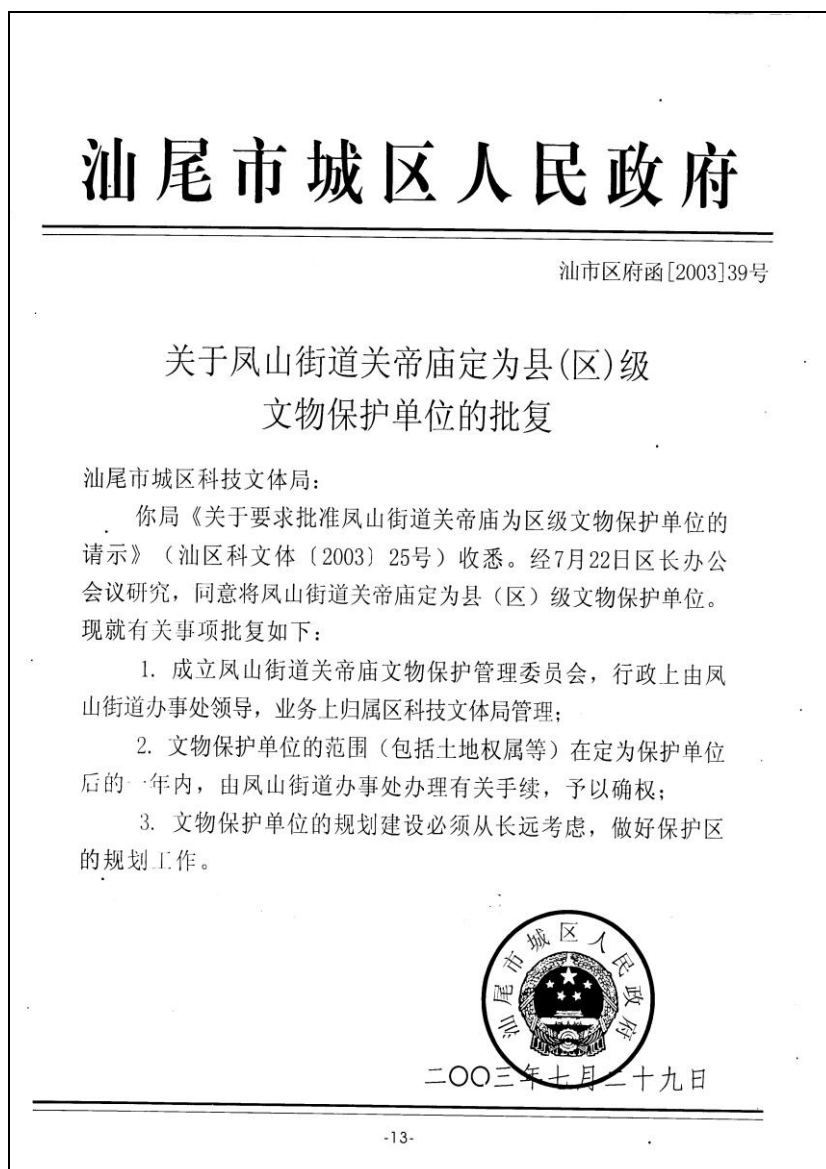
漁村理事会の初代理事長は漁村の元公安幹部であり、その後数代は漁村の幹部経験者が理事長になっていた。これは、政府と折衝をする関係上有利であること、村内でのリーダーシップを取るにたる権威をもっていたことが原因と考えられる。また、2001年からは政府が関与する星光計画⁴により、老人の家が併設された。老人の家とは、マージャンやトランプ等の娯楽を老人に提供する施設である。汕尾では、老人の家の多くは各理事会の場所を利用して作られた。現在は、漁村老人の家1階に水仙爺像が安置され、2階で老人らがトランプなどに興じる形になっている[周玉蓉 2004:69]。

2006年に就任した現理事長は就任時に40代半ばであり、70代前後であったそれまでの理事長に比べ大変に若い。それゆえに、依頼を受けた当初は固辞したが、理事たちに説得され結局は引き受けた。彼は「商売」によって一代で財を築き、数年前移住先の珠海から戻ったという。現在彼の一家は汕尾の町に数十万元のマンションを購入して暮らしている。彼がその若さで理事長を要請されたのは、「何をするにも金がいる」とその財力と才能を見込まれたことであると村人の多くは語っている。

2008年廟設立準備委員会が作られ、関係機関との折衝を行なっているが、交渉は難航し

ている。なぜなら、「歴史」文物の復興ではないため、土地の使用許可がおりないからである。また、過去にあったものの復興なら、かつてあった場所に建てればよいが、そうではないので、そもそも「漁村」内には建てるべき適切な土地がないとのことである。

例えば、汕尾の旧市街の関帝廟の場合、乾隆 12(1747 年)に書かれたとされる碑文があり、汕尾の中では古い歴史を誇る。そこで、地域の住民代表からなる「市区関爺宮文化室」はにそうした歴史ある廟を復活させ、観光地として整備すべきだという意見書を 2002 年政府に提出した⁵。それを城区政府が検討した結果、公示された文書が【写真 5-8】である。



【写真 5-8】 関帝廟を文物保護単位と認定する文書 [汕尾市城区関爺宮文化室編 :12]

こうして文物保護単位として認定されるところから、廟の再建が始まるのである⁶。この

ように、廟を建てるためには、歴史文物としての認定を受けた上で資金を集め、建設しなければならないのである。従って、「漁村」での廟建設をめぐる折衝が難航しているのは、かつて海や砂浜であったところに作られた「漁村」にはこのような歴史文物になりそうな文化資源は存在しないためなのである。

ところで「漁村理事会」は、天地父母および水仙爺の神誕の際には、海沿いのローマ広場に仮設の劇台を置き、神像をその前に移動させて演劇を奉納している。活動内容は次節で紹介するが、ここでは土地使用をめぐる問題にふれておきたい。

劇を奉納している場所は、海沿いの一角で、大通りに面した広場の横である。ここは本来、市政府の土地であり、理事会の土地ではないため、自由にはならない。後述するように、この場所でおこなった元宵節文芸会に際しては、村委員会の書記が客としてやってくるなど、政府関係者も土地の使用を公認あるいは黙認してきた。しかし、2008年2月に、天地父母誕での演劇奉納を行なっていた際、汕尾建市20周年パレード【写真5-9】があったため、パレードの通り道である大通りのすぐ横にある仮設劇台【写真5-10】は、市の容貌に影響するといわれ、演劇予定日を3日残しているにもかかわらず撤去された。



【写真5-9】建市20周年パレード

2008年2月27日筆者撮影



【写真5-10】仮設劇台。

2008年2月17日筆者撮影

その後、2010年に再訪した際は、仮設劇台の場所に「汕尾漁歌文化広場」という形で、恒久的な舞台が設置されていた。「水仙爺廟」ではなく、漁歌文化広場にしたのは、上述のように歴史的根拠がないため、廟としての許可はおろそうもない。しかし、後述するように「汕尾漁歌」は広東省級の無形文化財に指定されており、漁歌であればうまくいくのではないかと判断であったそうである。ところが、これも市の容貌に影響するから不可とのことで撤去される予定であるという。このように、「歴史」をもたないことによる「漁民」の弱い立場がうかがえる。

5-2-2 漁村理事会の祭祀活動

漁村理事会は漁村を代表して祭祀活動を行なっている。主たる活動は【表5-2】の通りで

ある。

【表 5-2】 漁村理事会年間活動

行事名	月日(旧暦)	内容
天地父母誕	正月初九	劇台で亀齡島 ⁷ 媽祖と水仙爺と天地父母に劇を奉納（約 2 週間）
元宵節	正月十五	安美媽祖廟の元宵節パレードに参加。
媽祖誕	三月二十三	亀齡島劇台で亀齡島媽祖に劇を奉納。（1 日のみ） 安美媽祖廟の一部として市媽祖誕行列等に参加。
端午節	五月初五	新港媽祖に劇を奉納（2 日間）
水仙爺誕	十月初十	劇台で亀齡島媽祖と天地父母に水仙爺に劇を奉納（約 2 週間）

神誕に際しては、劇団を呼んで演劇を上演する。その際には水仙爺を仮設舞台前に移動し、神前で劇を行う。また、亀齡島の媽祖を呼びこれを水仙爺の隣に置いてこれにも観劇させる。漁村理事の説明によると、かつて島にはたくさんの漁民が拠点をおいていたが、現在は人が住んでおらず、媽祖が劇を見る機会が少ないために呼び寄せるという。このように、演劇は第一義的には神様に奉納するためのものであるが、漁村で上演される際には老人達を中心に多くの観客が集まる【写真 5-11】。市内に数ある劇団の中からどの劇団を選ぶのかは理事会が決定し、何日間公演するのか、劇目は何にするのかは理事会が劇団と話しあって決定する。



【写真 5-11】 演劇を見物する「漁村」の人びと
2008 年 2 月 16 日筆者撮影

なお、神様の誕生日前後には、理事会が中心となり、集金をする。「漁村」の住民は各戸ごとに人数（丁）に応じて支払う。丁には女性や子供も含まれ、一人あたり 3 元である。また、漁船を持っている場合は、大型船（船の長さ 20 メートル超）ならば 100 元、小型船ならば 50 元を払う【表 5-3】。これらは強制的に集めて廻るのではなく、理事会が集金所を作り、そこに皆が自主的に払いにくるのを待つ【写真 5-12】。従って、払わないことも可能だが、寄付者氏名は劇台周辺に紙に書いて張り出されるので、払ったかどうかは確認可能である。なお、劇開始後に領収書を持っていくと米、ビスケット、みかん、麺、お札などの縁起物の入った袋と交換してもらえる。また、神様の誕生日には、神様に扮した劇団員から、飴やコメなどが投げられる。これもまた、縁起物であり、婦女が傘などを使い、争って奪い合う【写真 5-13】。



【写真 5-12】 献金にくる「漁民」
2008 年 2 月 14 日筆者撮影



【写真 5-13】 縁起物を奪い合う人々
2008 年 2 月 15 日筆者撮影

ここでは、神誕の祭祀活動の収支の事例として、2006 年の水仙爺誕の際の収入と支出を【表 5-3】【表 5-4】にあげておく。

【表 5-3】 漁村水仙爺誕収入

漁村各福戸人丁(12300 丁)	36900 元
漁船大小船(320 艘)	25000 元
各界人士と漁村弟子劇題大劇（九本）	36000 元
其他収入	3689 元
総計	101589 元

【表 5-4】 漁村水仙爺誕支出

演武大劇十三本	43940 元
拜神品と錦旗丁餅	26803 元
電用工具等	2339 元

亀齡媽祖迎請と道姑の儀礼一切の工具及費用	16250 元
食費及一切用具	13514 元
総計	102846 元

(赤字 1257 元)

上述のような形で集めたお金は劇団への報酬としても用いられるが、劇団を呼ぶ際には個人や家族がスポンサーになることも多い。値段は劇団の規模や格式にもよるが、一日あたり 2000 元から 5000 元程度である。ここでは 2007 年の水仙爺誕での奉納劇出資者を例として取り上げる。

【表 5-5】水仙爺誕奉納劇出資者一覧（仮名、姓はそのまま（蘇李徐鐘郭＝「漁民」の姓とされる））

日付(農曆)	劇への出資者	備考
十月初九	漁村衆弟子	
初十	漁村衆弟子	
十一	李秋竜先生，李秋貴先生，漁村弟子李家門	商売
十二	蘇田先生，漁村弟子蘇家門	香港で商売
十三	蘇貨先生，蘇銀富先生，漁村弟子蘇家門	香港で商売
十四	李明先生，漁村弟子李家門	商売
十五	漁村衆弟子	
十六	汕尾城区安美祖廟	安美媽祖廟（非漁村）
十七	徐務勝先生，大華，大竜，大武，漁村弟子徐家門	今も漁業
十八	許紺雨女士，善男善女組	安美媽祖廟（非漁村）
十九	鐘木先生，鐘海先生（略） 漁村弟子鐘家門	今も漁業
二十	鐘木先生，鐘海先生(略) 漁村弟子鐘家門	今も漁業
二十一	漁村衆弟子	

(1 本＝4000 元)

劇への寄付者リスト【表 5-5】からは以下のようなことがわかる。初日と誕生日当日、および十五日については、「漁村衆弟子」となっており、理事会が各家庭から集めたお金を当てているが、それ以外に関しては、香港に移住したもの、商売で成功したものが大口献金者となって、祭りに貢献していることがわかる。十七、十九、二十にスポンサーを務めた現在も漁業をしている二家族も、零細漁民ではなく、大型漁船数艘を所有する船主一家である。このリストは、祭りの期間中ずっと張り出されているし、スポンサーを務める人々は、その日の劇の冒頭で「孫子」を受け取るため、劇の観客はスポンサーがだれであるのかはよく知っている。また、神様の誕生日の前日深夜 23 時ころから、理事会成員が参拝を

行う。こうした祭祀活動を「漁村」を代表して行なうのが、理事会の役割であるとされている【写真 5-14】。なお、「漁村」に限らず、旧市街の媽祖廟などでも、誕生日前日の深夜 23 時ころからその廟理事会による祭祀は行われる。



【写真 5-14】水仙爺誕前日深夜に祭祀を行なう「漁村」理事会成員ら。
2006 年 11 月 30 日筆者撮影

5-2-3 他廟との交流

村内での祭祀のほか、漁村理事会は「漁村」を代表して他の廟との交際を行っている。【表 5-6】のように、つきあいのある他の廟が復興、改築等をする場合などは、理事会の名で寄付を行う。また、他廟での神誕などに際し、演劇奉納のスポンサーになることもある。【表 5-5】で媽祖廟が漁村水仙爺誕の際にスポンサーになっているが、そのお返しに、漁村理事会が媽祖での演劇の際にスポンサーになったりするのである。

【表 5-6】漁村理事会の各廟建設修築への寄付

廟名	年度	金額（元）
鳳山媽祖廟	1994	10000
后寮仏祖廟	1996	4000
赤嶺百姓公媽善堂	1998	1000 1000
塩町頭開山大伯爺廟	1999	1400
后寮地藏菩薩	2000	800

聖詔媽祖廟劇台	2001	1000
安美媽祖	不明	4400
太陽宮	2007	800

第3節 政府主催のイベントとしての媽祖誕と「漁民文化」

周知の通り、農曆三月二十三日は媽祖の誕生日である。それぞれの媽祖廟では、それぞれの理事会が祭祀儀礼を行い、劇団を呼んで劇を奉納するなどといったこともあわせて行われている。「漁村理事会」も亀齡島まで船で2時間ほどかけて出かけて行き、島の媽祖廟に劇を奉納し、そのまま島で1泊して翌日村に戻るといった活動を行なっている。

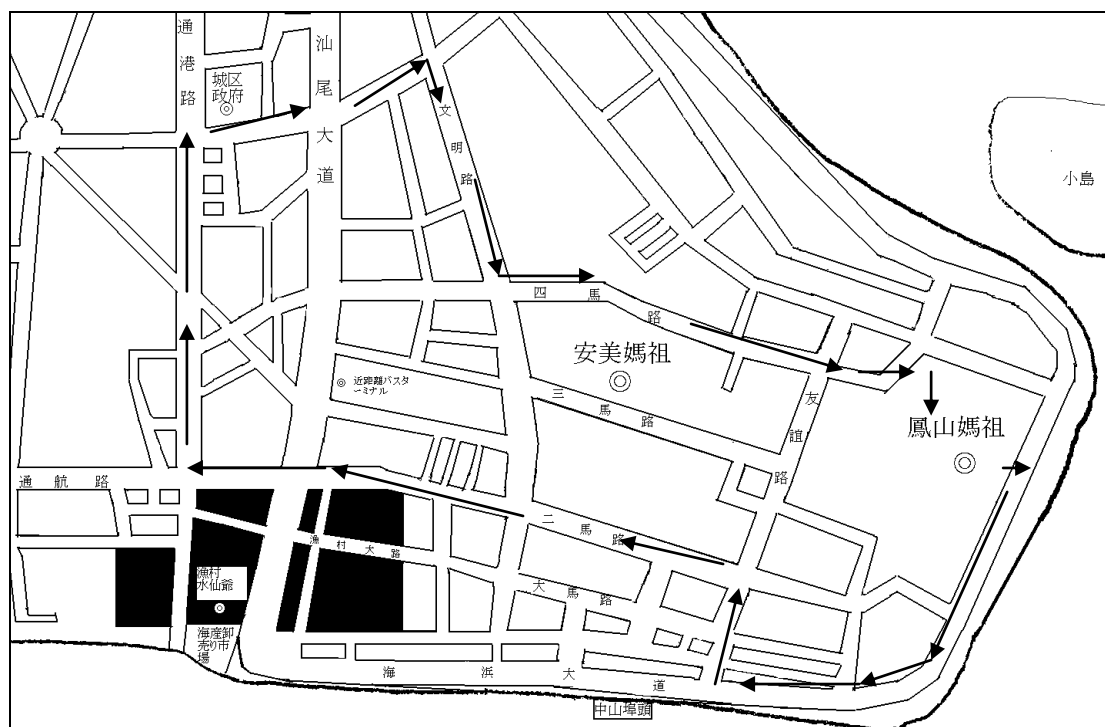
そうした民間の行事と平行して、政府は「汕尾媽祖文化節」として観光業促進のためにイベントを行なっている。政府主催の媽祖文化節では、後述するパレードのほか、学者を招待しての学術検討会なども開かれる。

「漁村理事会」も2006年、2007年ともに、城区政府主催のパレードに参加した。仮装の演目は「聚新娘」といって 漁民の嫁入りである。

5-3-1 媽祖誕のパレードの中での漁民文化

媽祖誕のパレードは2005年からは市城区政府主催の行事として行われている。これは鳳山媽祖広場を起点にしたパレードである。朝9時開会で、9時半頃から13時頃にかけて市内をパレードした。ただし、2005年には各街道単位の参加があったが、2006年、2007年は鳳山、安美の二大媽祖廟の参加にとどまった(媽祖廟の下部組織扱いで漁村理事会や一部の小学校が参加した)。媽祖誕に際しては、他の各廟でも行事が行われる。2006年には城区政府主催で民俗学者や役人を集め「媽祖文化与和諧社会」という「学術検討会」も行われた[汕尾市城区鳳山媽祖祖廟理事会、汕尾市城区鳳山媽祖旅遊区管理处編 2006]。

パレードは伝統的な「巡遊」が形を変えて行われているものである。かつてはこの地域にある鳳山、安美の二つの媽祖廟が、それぞれの廟の福戸⁸の範囲を巡遊していたものであった。以前の巡遊が原型となり、それに政府活動の要素がプラスされたものがこのパレードであるといえよう。



【図 5-1】 06 年媽祖誕パレードのルート。■ が「漁村」

城区区長である朱顕棠は第一回媽祖文化節の開幕式で「媽祖文化節の開催は、媽祖精神の発揚、媽祖文化の普及、調和(和諧)社会の建設に目的がある。媽祖文化は貴重な資源であり、『観光盛区』戦略の実施と文化強区建設の推進に大きな意義がある。そのため、媽祖文化の研究、発掘を非常に重視しなければならない。媽祖文化は、かならず非常に巨大な経済的効果と利益を生むであろう」[曾向平 2005:60]と述べた。ここからも、媽祖を利用して観光開発を図り、経済的な利益を得ようとする地元政府の思惑が伺える。なお、媽祖誕のパレードは、平日にも行われるにもかかわらず児童は学校を休んで参加する。沿道も見物人であふれる【写真 5-15】。



【写真 5-15】 媽祖誕パレードを見物する人々。2007 年 5 月 8 日筆者撮影。

しかしながら、実際に沿道でパレードを見学した人の多くは汕尾に住む人々がほとんどであり、媽祖誕であるからと言って、汕尾を訪れる観光客はそれほどいない。報道もされるが、地元テレビ局である「汕尾電視台」や地元紙である「汕尾新聞」に紹介されるのみであったため、観光客誘致の効果は疑問である。運営に関わった黄漢忠氏も第一回媽祖文化節は基本的に成功したとしつつも、事前の対外宣伝が不足していたため、自分達の娯楽になったのみであったと振り返っている[黄漢忠 2005:256]。

2007年5月9日付「汕尾日報」では、1面に掲載されたパレード関連の2枚の写真のうち1枚は、多くの出し物の中から「漁民」の婚礼が選ばれており、花形であるといえる。「漁民」の中でも、婦女を中心に人気があり、今回の花嫁役は前回に比べて美人であるとか、コネで決まったから美人ではない、などとうわさに上ったりする。花嫁役だけでなく、花婿役も女性が務める【写真 5-16】。なお、2008年の建市20周年パレードでは、漁民の婚礼の出し物はなかったが、パレードを見てきた筆者に向かい、「出し物に花嫁はあったか？」と聞く漁村の婦女は大変多く、彼女らにとっては、パレードといえば、花嫁が連想されるものであるようだ。



【写真 5-16】媽祖誕パレードでの「漁民」婚礼。2007年5月8日筆者撮影

「漁民」の婚礼は、特色ある民俗としてパレード等の出し物とされて、人気もある。しかし、その表象は、地元民が多数を占める場で消費されるのみで観光需要の喚起にはむすびついておらず、現金収入を「漁民」にもたらすといった変化の契機とはなっていない。

第4節 漁歌をめぐる動き

「漁歌」は民国期以来、注目されつづけたものである。中国民俗学勃興期には民衆生活を知るための貴重な資料として収集された。「蛋民」の歌謡について、民国18年(1929年)中山大学の『民俗』第76期蛋戸専号で羅香林が「蛋家」という巻頭論文において「蛋家は豊富な詩の味わいをもつ民族である。彼らは水上に棲息し・・・[羅香林 1929:1]」と述べて、彼等の歌謡への関心を示し、以下『民俗』第76期蛋戸専号には、亦夢「汕尾新港蛋民的婚俗」、謝雲聲「福州蛋戸の歌調」、清水「蛋歌」という論文が掲載されている。また後に、呉家柱「兩陽蛋民生活與歌謡」[呉家柱 1936]が中山大学の『民俗』に掲載された。

その後、新中国建国後は共産党政府の宣伝にも用いられた。漁家隊が組織され、各地に派遣された。その際に歌うのは、革命関連の歌もあったと漁歌隊参加者は述べている。彼女が言うように、1992年に編纂された「粵東漁歌」というテキストには「共産党来為貧人」「人民政府力量強」「党和漁家心相連」など、革命、建国に関連した歌も「汕尾漁歌」として記載されている[黃琛編 1992:21]。

近年、こうした「漁歌」を、「漁民」のみの文化としてではなく、汕尾地域の伝統文化として活用しようという動きがある。「漁歌」は無形文化財候補の一つとして、市政府の推薦を受け、2006年5月に始めて広東省級の無形文化財を選定する際に、その一つに認定された。また、地元政府によって「漁歌」のテキストが編纂され、小学校で教材として用いられている。そこでの「漁歌」の位置づけもあくまで「地域の民俗文化」である。漁歌は「漁村」の小学校だけでなく、周辺の学校でも教材として使われ、「漁民」以外の師弟も「漁歌」を学習している。

また、2007年には、「漁村理事会」のイベントである「元宵節文芸会」において、「漁民」たちが歌や踊りなどを披露したことがあった【写真 5-17】。このイベントは第一義的には神様への奉納を目的であるが、村内から多くの見物客が集まり、大変盛況であった。



【写真 5-17】「漁村」元宵節文芸会。2007 年 3 月 1 日筆者撮影。

その時の「漁歌」の紹介は、「漁歌は汕尾伝統文化代表であり、祖国文芸百花中のきれいな一輪の花である」というものであった。この表現には、「漁村」理事会の人々にとって、「漁歌」は地元汕尾の伝統で、それは中国の文化の一つである、という認識が端的に示されている。

【表 5-7】元宵節前漁村文芸大会演目評(理事会作成のプログラムより作成⁹)。

1	漁村兒女自编自导自演民间民俗《班仙》
2	漁村兒女自编自导自演渔歌《慶豐收》
3	太極拳《24 式簡化太極拳》
4	白字戏曲《張小姐下凡》
5	漁村兒女自编自导自演幽默的百鱼故事《百鱼名故事》
6	太極功夫《夕陽美太極功夫扇》
7	漁歌《12 个月捕魚歌》
8	漁歌《好歌唱給好聽》及《頭歌》
9	漁歌表演唱《俗称頭斜歌》
10	安美祖庙婦女合唱《漁家の娘》
11	漁歌表演唱《漁村民俗聚新娘》

さらに、「漁村」理事会では、再び「漁歌隊」を組織し、「漁歌」を保護、宣伝していこうとする動きも出てきている。前述の元宵節文芸会だけでなく、安美媽祖廟の文芸会でも漁歌を披露していた。また、その後広東省の民間歌会に参加するなどし、メディアにも注目

されており、今後の動向が注目される。

おわりに―「漁民文化」の使い方

学術界によって「蜆」として記述されてきた「漁民」の文化は、改革開放後の経済自由化の状況下で、市に収入をもたらす観光資源として政府によって注目された。本来、「蜆」あるいは「水上居民」「漁民」というカテゴリーは水上生活という居住形態を根拠としてカテゴライズされたものであったはずである。従って、第3章で述べたように陸上がりが進み、服装等の区別もなくなってきた現在、「陸上居民」と「水上居民」という区分はそのカテゴリーは消えさりつつあるともいえる。

ところが、「漁民」の民俗文化を利用した活動は、たとえ実際に観光客誘致にそれほど貢献していないとしても、見えにくくなりつつある「漁民」に関する語りを公の場に持ち込む契機となる。その一方で、漁民が自らの廟を作るという悲願はなかなか達成されない。そこでたびたび言及されるのは「歴史がない」ことによる不利益である。行政は廟の復興を、住民の信仰の場所を提供するということではなく、「歴史遺産」の復興という形で認可する姿勢をとっており、史的価値のある廟をもっていなかった「漁村」では、廟建設ができないのである。

そうしたなかで、近年起こっている「漁歌」の保存、宣伝の動きは再び公の場に持ち出されてきた「漁民」の民俗文化をめぐる新たな展開である。こうした動きは、すでにほとんど存在しない文化的差異を意図的に生み出しているといえる。それに対して「漁民」の側も表象された「漁民」文化自体を否定することはしない。むしろイベントへの参加は喜んで行われているようにさえ見える。だが、そのことは、積極的に自分たちは「漁民」である、というアイデンティティを主張することにはならない。むしろ自分たちがもっている文化は、誇るべき「中華文化」のひとつ、「地域文化」であると位置づける。こうした位置づけは、地域の特色を対外的にアピールし、観光業を興していこうとする地方政府としても受け入れられないものではないであろう¹⁰。

また、漁村を単位とした理事会の祭祀活動の実施は、「漁村」に属する漁民アイデンティティ強化につながるとも指摘しうる。しかしながら、彼らは中国の、あるいは地元汕尾の伝統文化としてあるべき祭祀を行なっているにすぎず、こうした活動は「漁民」としてのアイデンティティ強化に必ずつながる性質ばかりであるとはいえない。ここで、ワトソンが「中国人であることは、人生に関わる儀式、最も重要なものは婚儀と葬式であるが、これらを行うためには正しい方法があるという考えを理解し、受け入れることである」[ワトソン 2006(1988):261]といった言葉を思い出してほしい。漁村理事会の廟での祭祀、奉納儀礼も「中国人としてあるべきふるまい」をしているにすぎない。「漁歌」はあくまで中華文化のひとつなのである。従って、「漁村」理事会の一連の活動が「漁民」アイデンティティ強化をしていると単純にいいきれものではないのである。

¹彭湃は、早稲田大学に留学し、社会主義運動に参加。帰国後、1927年に中国最初の共産政権である海陸豊ソビエト政権の指導者となったが、1929年に上海で国民党に捕らえられ、刑死した[海豊県地方誌志編纂委員会 2005:1132-1134、横山英 1961]。

²媽祖とは福建出身とされる女神。主に中国沿海部や台湾で信仰されている。天妃とも

³ この町では「理事会」というが、中国の他の町でも同じ名称とは限らない。

⁴ 正式には「社区老年福利服务星光計画」という。日本でいうのナンバーズのようにくじを売り、その売り上げでそれぞれの社区(コミュニティの訳語)内に「星光老年之家」を作るなどして、老人福祉の充実を図るというもの。

⁵ 「旅遊景點関帝廟重修関にする上申書」の内容は以下の通り。

本市三馬路廟前街(旧新華書店前)の関帝廟は、清乾隆 12 年(1747 年)に建設され、天后媽祖とともに、「百年商埠」開埠のメルクマールとなる建築物であった(2002 年 7 月 3 日の汕尾日報にてそう報道された)。

道教正神である「関聖帝君」とは歴史上実在した人物で、即ち誰でも知っている「関公」である。(略)

市区のこの関帝廟は即ち開埠初期の商人が建てたものである。然るに、解放後、皆の知っている理由によって、この廟は取り壊され、廟碑と香炉、石獅、劇台ならびに劇台再建の記念碑だけが残っている。

1996 年 10 月、同じ道教正神である天后媽祖廟が城区政府の批准を得て重修された。それにもかかわらず、関帝廟に関しては今に至るまで全く知らせがない。是はまったく妥当ではない。(略)

香港在住の汕尾出身者達はこの関帝廟を再建させることを決意し、(略)多くの人の献金を受け、再建資金は基本的に香港において準備された。(略)彼らに代わって、本室が建設の任にあたることにしたい。(略)

関帝廟の再建は、単に汕尾においては数が少ない文化古跡の回復、保存に止まらず、さらに重要なのは千年百代に渡って育て上げられた誠信をもって本となす商業精神を広めることによって、汕尾商業の強固な精神的支柱とすることにある。このような状況を海外にいる汕尾出身者は理解しており、再建資金は政府の援助は必要ないし、群衆に寄付を要求するも必要なく、建設用地もさらに他の土地に拡大したりはしない。建設後町の外観はさらに輝きを増すことになり、交通や民生を妨げることはない。(略)

我々は再建後の廟の管理者として、地方各級党政の正しい指導に服従し、宗教、文化部門の管理と指導を主体的に受け入れ、法律を遵守し、正しい世論動向を堅持し、文明建設を促進し、汕尾の振興と、貢献する。

上申書は以上である。この文書の批准を期待し、ご指導を賜りたい。

市区関爺宮文化室

2002 年 9 月 5 日。

[汕尾市城区関爺宮文化室編:10-11]を筆者訳]

⁶ この関帝廟も、上申書には資金は既に全て香港で準備したと書いてあったにもかかわらず、その後資金集めが難航するなどし、起工式が行われたのは 2006 年 12 月 15 日のことであった。

⁷ 亀齡島は捷勝の西南にある面積 0.24 平方キロメートルの島。広東東部の航路上に位置し、船が風除けをして停泊するのに適した土地があるため、300 艘の漁船が停泊していたこともあった。解放前には住民は 1000 人に達していた。国民党統治末期には、4,500 人の海賊が住み漁民や商船を襲っていた。解放後海賊は平定され、200 人ほどの漁民が住んでいたが、1962 年に戦備のために住民は大陸に移動し、荒島となった。改革開放後、付近の海洋資源と観光資源としての価値が注目され、85 年の海豊県委員の調査を経て、1992 年に船着場が一つ建設され、その年に媽祖廟も修復された[翁深在 1998:118]。

⁸ 日本の寺での檀家に相当するもの。

⁹ ただし、都合により 10 番目に予定されていた安美媽祖の演目は実際には 3 番目に行われた。

¹⁰ ただし、非物質文化遺産である『漁歌』を前面に押し出し、「漁歌広場」という形を取って「漁村」に廟を建設しようとしても、城区政府にそれを許可されるといったまでの状況にはなっていない。

第6章 汕尾市における諸エスニック・グループと「漁民」

はじめに—汕尾市におけるマイノリティ

本章では、汕尾における「漁民」の差異化の特色をさらに追及し、その特殊性と普遍性を明らかにするため、海豊県などに居住する畚族などを含め、汕尾市における「漁民」以外の諸グループのエスニシティの差異化のされ方と比較する。

これまで繰り返し述べてきたように、汕尾における「漁民」を差異化するそもそもの根拠になっていたものは、主として水上居住という居住地であり、漁業という生業であった。そうした区別を出発点として、その上に学術によって様々な水上居民像(イメージ)が描かれた。

中国において、学術を主導してきた人びとが農本主義的であったことから、それとは対極にあった水上居民は農本主義思想下での被差別グループという指摘もある[何家祥 2005]。また、長沼さやかは「水上居民」とは文化的マジョリティである宗族によって縁取られた文化的他者であるとまとめている[長沼 2010]。たしかに父系親族集団である宗族にとって、土地をもたずかつ宗族組織や族譜をもたない水上居民は見下すべき文化的他者であったであろう。

しかし、日々の生活で他者をカテゴライズするのに用いる文化的差異に関して、少なくともこの半世紀の間には、建国後の省政府の政策によって、また経済的状况の変化によって大きな変化が生じている。人びとの他者認識はそうした変化によっても変わりうるため、単純に、宗族(あるいは漢族)が自らの正当性を主張するために縁取りをして「水上居民」像を描いているとはいいがたい側面があるのではなかろうか。

本章での比較を容易にするために、前章までに行なった分析から、「漁民」と汕尾市におけるマジョリティとの差異を生み出す主なものを【表 6-1】としてまとめた。

【表 6-1】「漁民」と汕尾市のマジョリティとの間の差異を生み出すもの

マジョリティ	比較する項目	「漁民」
陸上	(過去の)居住形態	水上
農業、商業	主な生業	漁業
中原漢族	祖先	「疍」
潮汕人、福佬人、海陸豊人	族群としての学術記述	「疍」あるいは「漁民」
普通	経済力	貧しい「漁民」イメージ
資源は少ない	観光資源化する民俗文化	「漁民文化」

次に、「漁民」と汕尾市のマジョリティとの間に存在した差異を消し去る「漁民」の主な変化を【表 6-2】として挙げる。

【表 6-2】「漁民」と汕尾市のマジョリティとの差異を消し去る「漁民」の変化

民族籍	「疍」ではなく「漢族」として認定
居住地	陸地に定住
生業	多様化
貧しさ	支援政策により格差は縮小

こうしたマジョリティによる「漁民」の差異化と比較した場合、他のグループにはどのような差異化の特色があるのだろうか。本章において比較の対象とするのは、汕尾市内に居住する諸グループのうち、畬（ショオ）族、客家、白話¹漁民（汕尾紅衛管区と馬宮の深漁管区）の 3 グループを取り上げる。解放前は、疍と並列に言及されることが多かったにもかかわらず、「漁民」とは異なり現在は「少数民族」である畬（ショオ）族との比較からは、マジョリティとの差異化に関する政策の影響が浮かび上がるであろう。また、同じく漢族のサブグループとされるものの、羅香林をはじめとした客家出身研究者が自文化の研究を行ない、積極的に正当化を図った集団との比較からは学術による構築の影響が見えるのではないかと予想される。さらに、同じく元水上居民ではあるが、地域の言語的マイノリティで、かつ経済的な成功者と見られている白話漁民との比較からは、エスニシティの範疇化に際しての言語の影響と、経済力の影響などが確認できると予想される。

第 1 節 畬族

6-1-1 畬族概況

畬族は中国の 55 の少数民族の一つであり、主に中国東南部の福建省、浙江省、広東省に居住している民族である。2000 年当時の人口は、全国で約 70 万人、広東省では 2 万 8 千人である[李 2006]。汕尾市内では、海豊県鵝埠鎮紅羅村に居住しており、2003 年現在で 27 戸 183 人の人口を有している[黃淑娉 2003]。汕尾市の人口は 300 万人を超えており、海豊県だけでも 80 万人近くの漢族人口がある中で、紅羅村の畬族は極めて少数のマイノリティである。汕尾語、海豊語でも「畬族 *sia zog*」と呼ばれる[羅志海 2009:39]。

6-1-2 畬族＝先住民の子孫という記述

彼らは、もともと山地民であり、焼畑を生業としていたとされる。この意味で、水上居住、漁業を理由に区分されていた疍とは、共通する部分がある。そのため、畬族に対して、百越（南部中国の原住民）の子孫であるという記述がしばしば見受けられ、そうした際には、疍（「漁民」）とセットで記述されることが多い。その内容は、畬も疍も先住民の子孫

であるというものである。学術の描く像にある共通性があることが指摘できる。

例1 海豊方言辞典

秦汉之后的漫长岁月里，汉人大量迁入海丰，土著越人逐步迁出平原要津之地。从此，能歌善舞、亦猎亦耕亦渔得越人，或避走山林，捕猎为生，演变成今天的畬族；或楫舟江河大海，以船为家，演变成今天的蛋家（又称瓯船），也即是我们通常所说的疍民。明代《广东通志》（黄佐著）载：“上山为畬下水为蜑” 疍民因丢失掉自己的民族文化，再加上上世纪五十年代中华人民共和国建国初期政治军事上的考量，被确认为汉族[羅志海 2009 引論 1](下線筆者)。

漢族が大量に海豊県に移住してきたのに伴い、平地を追われた先住民のうち、山に逃れた先住民が畬族であり、海に逃れたのが疍家という認識が記されている。

近隣他県でも同様である。広東省沿岸最東部に位置し、福建省と境界を接する饒平県の県誌においても、以下のような記述が確認できる。

例2 饒平県誌

西周から前漢時期、饒平の住民は百越族の一つとされる。その子孫は畬、疍等の民族となり、漢魏から唐に至る時期の饒平の土着の人（原住民）である。ある畬族は福建省炎江省を経由して、またある畬族は再び福建省を経由し饒平に移住した。例えば、現在の饒洋鎮藍屋村の住民の先祖は福建龍溪に住み、後に大湖著寮において分支し、明初に大湖著寮から分支が入饒した。疍族は現在の河洲、海山、東界、拓林などの沿海に多く集居し、畬族は現在の上饒、三饒、鳳凰、浮山、淬溪などの山地に多く集居している[饒平県地方志編纂委員会 1994:174、筆者訳]。

このように、県誌、あるいは方言辞典といったものになされる学術的記述においては、「畬」は「疍」とともに百越の子孫であるという記述がなされている。

6-1-3 民族識別工作の実施

畬族には犬を祖先とするという盤瓠伝承があり、そうした祖先を祭る儀礼として「招兵」儀礼があり、民族文化を代表するものとされている。だが、そうした儀礼も多くは道教等の影響を強く受けており、「漢化」のすすんだ民族とされる。そのため、1950年代の民族識別においては、漢族なのか、少数民族なのか、あるいはおなじく山地民であるヤオ族の一支なのか、単一の少数民族なのか比較分析を行う必要があった。そうした目的のもと、中央民委は1953年に浙江と福建に畬民識別小組、1955年に広東に畬民疍民識別調査小組を派遣した[黄光学 2005:135]。

この調査で以下のことが明らかにされた。まず、使用言語については、客家語を話す・あるいは、福州語、広東語を話すという学者がいたため、漢族だという意見があった。しかし、識別後の結論では「漢語方言を話すのは、漢族の影響を受けたから」ということになっている。また、民族固有の言語として、ミャオヤオ語族ミャオ語支に属す語を畚民の4%が話すという報告がなされた[黄光学 2005:135]。

また、第2章で言及したように、民族識別前の自己意識については、広東省豊順・潮安・饒平県の「畚族」には「畚族」としての民族意識は無く、自分達は何族であるかはっきりわからないものが多かったという[福建省編輯組 1986:49]。一般に「畚族」は漢族からの他称で、自称は【表 6-1】のような様々であった。

【表 6-3】「畚族」の自称

地名	自称および出典
広東省恵陽県、海豊県	「畚民」「賀爹」[福建省編輯組 1986:23]「粵瑤」[黄光学 1994:183]
広東省増城県、博羅県	「賀爹 ² 」または「瑤人」「瑤族」[福建省編輯組 1986:23]「粵瑤」[黄光学 1994:183]
福建省寧徳県	「苗族」「瑤族」「成人」「城人」[福建省編輯組 1986:91]
福建省羅源県、霞浦県	「山客」「苗族」[福建省編輯組 1986:118,179]
福建省福安県、江西省鉛山県、貴溪県、興国県、浙江省景寧県	「山客」[福建省編輯組 1986:3,134,196,251]

民族に特徴的な儀礼である「招兵」儀礼は、現在では、潮安、鳳凰山などでは、数年に一度「民族伝統文化」として盛大に行われている。しかし、識別工作が行われた当時、潮安では 1952 年に挙行了たというが、蓮花山では、人々の記憶は大変曖昧であったという。また、そもそも、その内容は、漢族の儀礼とよく似ていとされた。さらに、1950 年代当時、海豊紅羅村では三十数年前に行ったとは言われていたが、儀礼の過程を述べる人が出来る人はいなかった(1955 年発行 「広東畚民識別調査」 福建人民出版社 1986 年に収録)。

6-1-3 汕尾市の畚族の変化

海豊県誌[2001 年]の巻 36 民俗 宗教の第 6 章「畚厝民俗」において、畚族の風俗習慣について以下のような紹介がある。

もともと盤瓠即ち狗頭王を祭っていたが、現在は「祖公」としか言わない[海豊県地方志編纂委員会 2005:1110]。

昔は狗肉は食べないという禁忌があったが、現在は変わった〔海豊県地方志編纂委員会 2005:1110〕。

服装は漢族と同じである〔海豊県地方志編纂委員会 2005:1110〕。

節日は漢族とあまり変わらない〔海豊県地方志編纂委員会 2005:1112〕。

ここでは、海豊県のマジョリティである漢族住民の風俗習慣とは別個に項目を立てて紹介する形になっている。しかしその内容はさほど変わらないもののほうが多い。かつて「民族」とされた「畬族」の文化的差異は、近年の変化で消え去ってしまい、民族籍だけが残っているのだろうか。あるいは、そもそも差異はなかったのであろうか。

ここでは、1955 年当時の報告と、2003 年に再訪した黄淑娉による調査報告の内容から、少数民族とされた時から今日までの変化を考察する。

○1955 年の調査の報告〔広東畬民識別調査〕

1955 年当時、紅羅村は高い山の上にあった。そのため、水稻耕作の収量は自然条件が悪く、付近の漢族の半分であった〔福建省編輯組編 1986:27〕。とはいえ、狩猟、木炭生産、家畜（鶏など）飼育などからの「副業収入」が収入の三分の一から二分の一であることを考えると〔福建省編輯組編 1986:32〕、周囲の漢族と極端に大きな経済格差があったわけではないともいえる。

また、教育状況に関して言うと、村には私塾などもなく、解放前は一人も文字を知らなかった〔福建省編輯組編 1986:40〕。

畬族と漢族の文化的差異としてしばしば取り上げられる盤瓠信仰に関しては、正月初一から初五の期間に、始祖である盤瓠を祭るとある〔福建省編輯組編 1986:46〕。ただし、それは「法師が一人で行い、村民はみているだけ」〔福建省編輯組編 1986:48〕であった。

また、「招兵」儀礼に関しは上述の通りその課程を知る者はいなかったのである。〔福建省編輯組編 1986:47〕。

ただし、他地域とは違い、客家でもヤオでもなく、畬としての自意識があった〔福建省編輯組編 1986:49〕。

こうした状態から、「畬族」として認定されたのち、50 年以上の歳月を経た今日少数民族政策を受けてどのように変化したのか、しなかったのか。以下では 1955 年に民族識別の調査団に参加し、2003 年に紅羅村を再訪した黄淑娉の報告を整理してみよう。

まず、居住地の変遷とそれに付随する経済的な側面の変化から見ていこう。山深いところにあった紅羅村は、1958 年にそれ以前の村から、やや山を降りたところに村を建てたという。ただし、ここは土地も狭く、農耕収入だけでは三か月分の食料が不足するため、その不足分を柴刈りの収入で補わなくてはならなかった³。政府は長期にわたり税を免除し、良い品種の種や農薬などと農業知識を与え、山林を保護し、狩猟させることはなかった〔黄

淑娉 2003:190]。このように、政府は、農業で生活が成り立つように援助していた。また、狩猟はしなくてすむようになったという意味の記述があるが、禁止していたのかもしれない。

1999 年から 2001 年にかけて、少数民族優遇政策の一環として政府が 200 万元を投入して 3km 山を下った場所に現在の村を建設した。これにより、中華人民共和国成立以前は全てわらぶきの家で一片の瓦もなかった紅羅村が、鵝埠鎮で最初に全村が水道水、電話、衛星テレビ付きの 2 階建て建物になったという[黄淑娉 2003:190]。

移住後の経済状況の変化としては、水稻耕作のほか、山林にはライチ、竜眼など商品作物を植えて収入増を目指すようになったという。ただし、今のところ質量ともに高くはないとも述べられている。また、豚、牛、鶏などを飼育し、余剰があれば市場へ売りに出すという。他にも、青年男女 30 人ほどは外へ出稼ぎに出ており、海豊県に隣接する恵東県の靴工場への出稼ぎが多い[黄淑娉 2003:190]。

このように、政府によって行われた援助をみると、明らかに「少数民族」籍の恩恵を受けている。紅羅村は海豊県内唯一の少数民族村であり、新村の建設を始め、手厚い優遇がなされていることが伺える。

では、文化的な側面では畚族としてのエスニシティはどう変化しているのだろうか。村民の教育状況は以前とは大きく様変わりした。建国前はだれひとり文字がわかる人はいなかったが、まず建国当初は数人が当初は奨学金で漢族の小学校に通うようになった。58 年に移住した村には教室が一つだけではあるが、小学校があった。また、1990 年代に政府などの 20 万元の出資により、村に二階建ての大きな畚族小学校が建設された。現在の新村へ移ってからは、付近にある漢族と同じ小学校に学費全額免除で通っており、児童生徒の入学率は 100 パーセントである[黄淑娉 2003:191]。

このように、全ての村民が文盲であった状態から、小学校への就学率百パーセントを達成するまでになった。かつての「遅れた」人々ではなくなり、むしろ周辺の農村より優遇された状態にあるといえよう。

では、儀礼についてはどうであろうか。正月一日から五日の祖先祭祀は、老人達を中心になって儀礼を行なっているという。また、解放前の段階で、すでに儀礼の過程をしっている者がいなかった「招兵」の儀式については、現在の村民は全く知らないという[黄淑娉 2003:193]。

また、畚族小学校では、畚語で授業を行なっていたこともあって老若男女を問わず「畚語」は維持されている。村に婚入する婦女も村にやってきて 2 年もすると畚語を話すようになる。なお、青年達は、恵東客家語、海豊話、普通話も話す。男性はさらに広東語に近く、鎮で通用している「尖米話」も話すという[黄淑娉 2003:197]。

ところで、黄淑娉が訪問した 2003 年以降も、「民族工作」は続けられている。2007 年の『汕尾年鑑』によれば、2006 年にも 30 戸 200 人の紅羅村に対し以下のような政策がなされたという。

- ①42 万元を使って長さ 2.5km、幅 3.5 メートルの道路を建設。
- ②余剰労働力を出稼ぎに行かせるよう援助することで自活の道を指導。
- ③春節に市幹部が慰問[汕尾市年鑑編集委員会編 2007: 282]。

こうして、50 年代から近年まで、民族政策が採られ、かなりの経済的な援助がなされている。こうした政策の結果もあり、2003 年現在では、過去も瑶などではなく畬だったと村の知識人は語るなど、村民の間に畬族としての自意識は明確にある[黄淑娉 2003]。

6-1-4 「畬族」とマジョリティとの差異

もともとは、船上に居住し漁業を行っていた「疍」が異視されたのと同様、山地に住み狩猟採集や焼畑農耕をする人々が異視されたのが「畬」であった。中華人民共和国成立後、民族識別において「畬」は「少数民族」とされ、彼らに対して優遇政策が施された。その後、今日までの間に汕尾市のマジョリティとの間の差異を生み出すもの、消し去るものについてここまで述べてきた内容をまとめると【表 6-4】、【表 6-5】のようになる。

【表 6-4】 畬族と汕尾市のマジョリティとの間の差異を生み出すもの

マジョリティ	比較する項目	畬族
漢族	民族籍	少数民族
中原(福建等から)	歴史文献上の祖先	百越の子孫(山へ)
平地	かつての居住地	山
福佬話	固有言語	畬語
農業、商業	特徴とされる生業	焼畑、狩猟採集
	独自の儀礼	「招兵」と記述

【表 6-5】「畬族」と汕尾市のマジョリティとのかつての差異を消し去る「畬族」の変化

生業の変化	平地へ。出稼ぎも
居住地	山上から平地へ
教育状況	小学校へ 100%入学
祖先祭祀	盤瓠→祖公へ名称が変化
経済力の上昇	服装等は同じ(もとから)
使用言語	村外ではマジョリティに同じ。

このように、現在「畬族」と周囲との差異を生み出しているのは、もともとあった畬語

という言語的差異を除くと、学術による記述と、それに基づいて「少数民族」となったため実行されている政策によるものが多い。一方、汕尾のマジョリティとの間のかつての差異を消し去るものは、そうした政策の影響も受けて変化した、日常の生活において観察できる文化的要素であることがわかる。

第2節 客家

6-2-1 客家概況

客家とは、漢族のサブグループであり、客家語を話すとされる人びとである。客家語の使用人口の正確な数は不明であるが、徐傑舜によれば中国国内に 3,800 万人、海外に 700 万人ほどの客家語話者がいる[徐傑舜 1999:147-148]。なお、汕尾における客家語話者は 2006 年現在約 55 万人とされている[汕尾年鑑編纂委員会編 2007:25]。

客家は、中国南部においては後来者であり、先住のほかの漢族グループからは主に山地に住む被差別民とされたこともあったし、非漢族起源説もあった。ただし、中華民国期に、羅香林（1906 年～1978 年）の『客家研究導論』が発表されて以来、近代学術研究の中で、純粋な中原文化をもつ漢族としての地位を主張し続けている。羅香林は、族譜を手がかりに歴史学的方法で、中原からの移住を「復元」した。また、客家語の音韻、語彙の特色から中原文化の伝承者と主張している[羅 1933]。

こうして学術によって記述された「客家文化」は、観光資源として各地で利用されはじめている[瀬川 2012c 他]。また、それまで必ずしも客家とされていなかった住民が居住している地域でも、観光開発を推し進めるために「〇〇客家文化」という看板を掲げだしたという[河合 2012]。客家は、漢族のサブグループの中でも強力に学術、あるいは政治による文化構築が行われてきた集団といえる。

その一方、本節で言及する汕尾沿海の客家は、政府による観光開発の対象とはなっていない。また、学術的にも直接当地の「客家」文化について記述した研究はない。しかも、祖先は客家語を使っていたとはいうものの、現在では汕尾のマジョリティ言語である福佬話を話す。この「客家語を話さない客家」の人びとの事例を中心に、そこでどのように文化的差異を用いたカテゴライズが行われているのかを検証する。

6-2-2 汕尾における客家

汕尾市内の客家人は主に陸河県および海陸豊の北部山地に住んでいるとされている。なかでもかつての陸豊県北部山地からなる陸河県は一般に客家人の住む地区であると認識されている。『客家陸河』という本には「1988 年に中国の地図上に一つの県級行政単位が加わった。これがすなわち、全国で最も若い客家県陸河である」[陸河県客家文化集編小組編 2006]とあり、この記述がその認識を示す代表的なものである。これまでの研究では、この

地区の客家人とその文化が研究の主な対象とされてきており、汕尾市内の客家民俗研究は、ほとんどが陸河県客家に関するものである。

例えば、『汕尾文史民俗文化特集号』には、陸河客家山歌や陸河客家人の伝統育児習俗など、陸河客家の民俗に関する文章しかない。また、汕尾市政府が主催した媽祖誕や市創立二十周年記念行事などでの民俗パレードにおいても、「客家山歌」の演技をしてパレードするのは陸河県文化館の代表であった。このように、文献においても、政府の活動においても、汕尾市内で客家といえ、まず陸河県が挙げられるのである。

また、客家は中原起源であること、客家語は古代漢語の特徴を残すといった、羅香林的客家像もこうした書物では繰り返し述べられている。

現在の汕尾市城区を含む旧海豊県内においては、客家人は陸河県に隣接する海豊県の北部山地に住むと考えられている[楊必勝 1996:1-2、海豊県地方志編纂委員会編 2005:1077、羅志海 2000:293]。

6-2-3 客家語を話さない「客家」

汕尾の対岸「新港」に、祖先が客家であるとする村々がある。そのうち、町から遠い3つの村は現在も客家語を話すとされ、それ以外の村の人々は、現在では客家語は用いておらず、汕尾のマジョリティ言語である福佬語を話す。そのどちらも、村人の祖先は海豊県の北にある五華県などからやってきた「客家」であるとの伝承を持つ。ただし、民俗研究などで、これらの村々について記述されることはこれまでほとんどない。本節では、こうした村を事例に、文化的差異を用いたカテゴライズと学術の影響を考えてみたい。

本節で分析する白石頭村は新港の新港村に属する自然村で、村の人口は40人前後である。ただし、「本来あるべき村人数」を記した媽祖廟の寄付金リストでは320丁となっている[2007年聖旨媽祖廟媽祖誕『本境个興旺村丁口款立榜』より]。これは、周辺の村々同様、汕尾、あるいは深圳、香港などに移住したものが多く、現在の村は空洞化しているためである。この村は、かつての漁民が停泊していた新港のすぐ隣にあり、漁民達が汕尾の「漁村」へ移ってしまったあとは、この村の人びとの多くも交通が不便で土地の痩せたこの地をあとにし、汕尾などへ移住したという。

この村出身者一番の知識人であるZA氏(1939年生まれ、現在は汕尾在住)によれば、彼の祖父の代までは客家語を話せたという。少なくとも祖先祭祀と客家の客人をもてなす場合では必ず客家語を使用していたとのことである。また、白石頭村の村人の祖先は五華県では農耕、柴刈り、鍛冶等をしていたが、こちらにやってきてから漁業をするようになった。現在はZA氏を含めて、みな福佬話を使用しており、客家語はほぼわからないという。

なお、日常村人の間で「客家」に関する言説はほぼ聞かれない。むしろ、村の北帝廟で行われた演劇奉納の際、香港から帰ってきた老人が私に対して「我々福佬人は劇が好きなんだ」と説明したように、「福佬人」あるいは「汕尾」ではというタームを使った説明もよく

される。

それでも、ZA氏は近年再建されたZ家の祠堂を「客家の文化に基づいて建てた」と当地を訪問した客家研究所の研究員に説明した。その「客家の文化」の内容とは、祠堂の前に風水池があること、建築物に中軸線や、土地公など客家建築によく見られる特徴を有していることをあげた。ただ、これらは客家建築以外でも、華南の祠堂では一般的なものである。なぜあえてこんな説明をしたのだろうか。

ZA氏は族譜編纂の資料集めのために、五華などの客家地区を訪問しており、こういった客家文化のイメージが彼の中にあっただと思われる。むしろ、こうした建築の特色は客家に限ったものではないし、客家研究者にむかって「客家文化」という言葉を使って説明した、という状況自体が意味をもつものである可能性もある。だが、「客家文化」という言葉を使って説明したことから、そこにはある種の「客家」へのイメージが投影され、かつそれを自分達のものとして取り入れたことが伺える。

白石頭村は普段は特にかわった特徴のない汕尾付近の一農村であり、住民は自らを「福佬人」「汕尾人」として語る場面のほうが多い。客家語も山歌もない現在の白石頭村の住民が客家とカテゴライズされるのは、そうした文化的指標を以って客家とされるのではなく、祖先が「客家」だから「客家」ということになる。

2-3 汕尾の【客家】とマジョリティとの差異

ここまで再三指摘したように、かつての客家研究は羅香林パラダイムによる強固な正當漢族意識の主張を行なってきた。さらに近年では、そうした学術の成果を利用しながら、各地の地域政府が「〇〇客家文化」として文化資源化を図っている。

とはいえ、全ての地域で客家文化が強く自覚され、積極的に利用される、というわけでもない。すなわち、学術による「縁取り」はあっても、それで地域の「客家像」が説明できるわけではなく、違った像が浮かび上がることもある。

現在の使用言語や生業といった、日常生活に観察可能な要素からみると、白石頭の「客家」と汕尾市のマジョリティとの間に文化的な差異はない【表 6-7】。しかしながら、白石頭のような地域においても、コンテクストによっては、そうした学術による表象や政府の文化資源化に刺激された形で「客家」らしさが語られることもある【表 6-6】。

【表 6-6】「客家」と汕尾市のマジョリティとの間で差異を生み出すもの

マジョリティ	比較する項目	客家
福佬話	固有言語	客家語
農業、商業	特徴とされる生業	農業、あるいは山での作業(過去の)
「潮汕民系」として記述。 族譜や祠堂の編纂復興も	学術による自文化 構築	羅香林ら。族譜や祠堂の編纂、復興

【表 6-7】「客家」と汕尾市のマジョリティとの差異を消し去る「客家」の変化

民族(的)区分	同じ漢族
使用言語	客家語→福佬話に
生業	農業→都市に移住(現在)

つまり、「漁業をしない漁民」が存在しうるのと同様のメカニズムで、白石頭村のような「客家語を話さない客家」も存在しうる。つまり、学術や政策によって構築されたカテゴリーと、実際に観察できる文化的要素の間のずれが生じたために発生することなのである。しかし、またそれと同時に、同じ白石頭村人びとが、たとえ族譜において祖先が客家であろうと、日常生活においてはそのコンテキストによって「福佬」となることもある。

第3節 白話漁民

6-3-1 「白話漁民」概況

「白話漁民」とは、福建語系の言語話者がマジョリティである汕尾において、白話（広東語）を母語とする漁民の人々である。「漁民」と比べてかつて深海領域で作業をしていたので深海漁民とも呼ばれる⁴。汕尾市城区における福佬語系「漁民」の現人口は約 17000 人であるのに対し、広東語系「漁民」が約 1800 人である[黄漢忠 2004b:42]。すなわち、言語的マイノリティである⁵。主に汕尾の紅衛村（人口 4036 人）と、馬宮の深漁村（2435 人）に在籍している。そのうち母語が白話なのはそれぞれ 2500 人と 1500 人である[羅志海 2009: 引論 3]

なお、海豊方言辞典には「拖船（仔） *to zun [na]*」という項目があり、以下のように記述されている。

汕尾市深海漁民の呼称、別称。自称は“蛋家 *dang ge*”⁶母語は広州話（広東語）。彼らは家庭では広州話を話し、外では。彼らの居住地紅衛管区と深水管区は汕尾市の典型的な広東語方言島である[羅志海 2009:58]。

このように、詳細な報告はないが、言語的マイノリティとしてその存在が言及される。ただし、外では海豊福佬話を話すとも書かれており、マジョリティ言語も話すことができることが記されている。次に、村の歴史についての簡単な情報を、村委員会の前に掲示されている看板から読み取る。

看板 「新港街道紅衛漁業村簡紹」

（紅衛漁業村は）深海漁労をする漁業村民委員会で、1950 年代に成立した。村民は各

地から、統計によれば広東、広西、海南三省の 23 の縣市から移住して来ており、主に珠江デルタや広東西部一帯および汕尾の流動漁民⁷からなっている。一部の村民は広東語を話す。当時汕尾に定着し、紅衛大隊を設立、80 年代に行政管理制度の改革に伴い、紅衛管理区となり、1999 年に紅衛漁業村民委員会と改めた。人口は 4000 人強、戸数 1032 戸であり、住民は市内各地に散居している。(2008 年 2 月撮影の看板。村委員会入り口前にある。下線筆者。)

広東省西部などから移住した人々を、1950 年代に漁業大隊として編成したのが「紅衛村」成立の契機であった。すなわち「漁村」の成立と同様、社会主義体制下の集団化によって誕生した集団といえる。ただし、集団と入っても、市内各地に散居⁸しており、「漁村」のように集住したわけではない。また、船ごとの決算を導入した「包船到船」を全国に先駆けて行い、経済的に成功したことで有名である[鐘綿時 1991:44、海豊県地方志編纂委員会編 2005:351-357]。そのため、嶺南⁹文化の影響で、「漁民」と比べ商業重視、開明的であり、経済力も強いという評価がある[黄漢忠 2004a:80-81,2004b:42]。

6-3-2 白話漁民とその民俗文化

筆者は白話漁民の人々と生活をともにしながら参与観察をする機会はなかったため、その実態を検証することはできないが、彼らの民俗文化に対する認識に対しては、以下のようなものがある。

まず、汕尾の紅衛村書記は白話漁民の調査をしたいという筆者に対し、「住民は各地に散居しているし、漁業をしていないものも多い。もはや漁村といえない。民俗文化の調査なら他所にいったほうがよい。馬宮¹⁰ならよいのではないか」と筆者に述べた。ここからは、すでに調査に値するような民俗文化はない、という自己評価が伺える。

また、海豊県の陸上出身の馬宮街道事務所主任の話では、「馬宮の漁民は 2 千人強で、そのうち深海漁民は 1 千人強である。現在は基本的に陸上で生活している。その一部は生活習慣、言語伝統(総じて言えば風俗習慣)などを残している。」と説明した。白話漁民でない主任からは、「漁民は風俗習慣を残している」と語られる。

ところが、馬宮街道深海漁村委員会の役人 MD 氏¹¹とともに深海漁民 MC 氏¹²を訪ねてインタビューした中で、深海漁民特有の節日はと尋ねた。MC 氏はドラゴンボートレースと応えたが、MD 氏はそれはどこでもやっている、基本的にないと説明した。また白話漁民と汕尾語漁民の違いはあるかという問いに対しても二人とも「ない」と答え、違いは言語だけであると MD 氏は述べた。

街道書記には「独自の風俗習慣が残っている」といわれたが、このように、本人たちの自己評価では、周囲との差異を自覚できる風俗習慣は存在しなかった。

6-3-3 「漁民」と「白話漁民」の差異

ここまで本章では、汕尾市のマジョリティとマイノリティとの差異を生じさせる要素について考察してきた。ただし、「白話漁民」というカテゴリーの輪郭を明らかにするためには「漁民」との比較も不可欠である。従って本項では「白話漁民」と「漁民」との差異について考察する。

前述のように、汕尾では一般的には単に「漁民」といえば福佬語系漁民、后船漁民を指すが、「白話漁民」も「漁民」も両方とも陸地のマジョリティからみると「漁民」とされる場合がある。筆者は広東省民族研究所に「白話漁民」の調査がしたいという申請書を出し、2006年4月に民族研究所の案内で汕尾市に到着した。しかしその後、市幹部 HH 氏が筆者をバイクの後ろに乗せて市役所から出発し、到着した場所は東風村委員会であった。委員会の建物に入る前に『白話漁民』の調査がしたいのだが、ここは后船漁民、汕尾語漁民ではないのか？」と HH 氏に尋ねると、「そういうことはわからない。村の書記に聞いてほしい」という答えが帰ってきた。HH 氏からすれば、どちらも「漁民」であるので、「漁民」内部の話は良く知らないということなのであろう。また、彼は市民族宗教局の役人であり、夏季休漁中に広州の寺院から届いた米を、「漁村」の貧困家庭に届ける作業に携わったりもしているので、「漁民」の調査ならばここだろうと、筆者を東風村に案内したと思われる。このように、「白話漁民」は「漁民」のサブカテゴリーと認識されることもある。

本節の最初に述べたように白話漁民は深海漁民とも呼ばれる。前述の紅衛漁業村の紹介文も「深海漁業村である」という文から始まるし、馬宮の白話漁民も「深漁村」という村の名称からわかるように、そもそもは深海トロール漁業に従事する人びとの集まりである。広東省では、深海トロール漁業は陽江などの広東東部が盛んであって、そこからやってきた人々が解放前に汕尾へと移住したのが白話漁民の起こりである。ただし、近年では、中海(浅海)漁民も深海で作業するし、そもそも生業の多様化も進んでいることから、深海、中海というカテゴリーは、かつての作業領域をもとに、範疇化されているといえよう。

白話漁民はもともと比較的大型のトロール船に乗っていた人々であり、それに加えて、改革開放の波にいち早く乗り、経済的に成功したことで有名である。一方、「漁村」については、未だに「貧しい」というイメージがある。前述の仏教協会によるコメの援助なども「貧しい」から行われていると認識されている。筆者は「漁村」に住んでいると自己紹介すると、「彼らは貧しい。そんなところに住んで治安は大丈夫なのか？」と陸上住民に心配されることも何度かあった。調査の手助けをしてくれた政府役人も「漁村では、カメラやパソコンなどの貴重品の保管は十分注意するように」と繰り返し忠告された。

一方、漁民事情に詳しい人の間では「白話漁民は豊かである」という印象が広まっている。前述の黄漢忠氏の論述でもそうであるし[黄漢忠 2004a80-81,2004b:42]、漁村の人たちもそう話す。私が紅衛村の調査をしたいといったとき、東風村書記も「紅衛は電白、台山、珠海などから来た漁民だ。白話を喋る。食べ物も向うの方が美味しいものを食べていると思うぞ」と語っていた。実際には、漁村でも成功して豊かになったものも存在するが、貧しい漁村と豊かな紅衛という経済力に基づいたイメージでの対比は現在でもなされる。

ところで、2006 年端午節の市城区政府主催¹³ドラゴンボートレースにおいて、興味深い事象が見られた。このときのドラゴンボートレースでは、汕尾市城区の各街道および鎮がそれぞれ 2 チームずつ代表を選び、鳳山媽祖廟前の直線 800 メートルのコースで予選、準決勝、決勝の順に競争を行なった。この時、新港街道からは公式なチーム名としては「新港街道 1」と「新港街道 2」という 2 チームが参加した。しかし、そのユニホームには「漁村」と「紅衛」と書かれ、チームの責任者も「漁村」は前進村書記が、「紅衛」は紅衛村書記が務めていた。第 3 章で紹介したように「漁村」はあくまで通称で、正式には前進村と東風村である¹⁴。ここから、「漁民」から縁遠い市の役人からみた認識と、漁民を抱える新港街道内部の認識の差が読み取れると言えよう。



【写真 6-1】「漁村」チーム
2006 年 5 月 31 日筆者撮影



【写真 6-2】「紅衛」チーム
2006 年 5 月 31 日筆者撮影

このように、「白話漁民」は「漁民」のサブカテゴリーとされることもある一方、「漁民」からは経済力や、方言、かつての操業海域の深度などで区分されうる存在である。また、そもそも、行政上の所属が異なるというのも、「漁民」との差異を定めている一因である。

6-3-4 「白話漁民」というカテゴリー

紅衛村委員会も深漁村委員会も、広東省東部からやってきた主としてトロール漁船での深海漁業に従事する漁民たちが、集団化に際して作られた組織を元に、行政単位として確立したものである【表 6-8】。その意味においては、「漁村」の成立過程と同パターンである。彼ら「白話漁民」は、「白話」を話す人々として語られるが、実際にはバイリンガル以上が多く、現在では白話に加えて福佬話もできる場合がほとんどである。外部からは、独特の風俗習慣があるとされるも、実際にはほとんどない。少なくとも本人たちに自覚的なものはない【表 6-9】。

【表 6-8】 白話漁民と汕尾市のマジョリティとの間で差異を生み出すもの

マジョリティ	比較する項目	白話漁民
福佬話	母語	白話
農業、商業	生業	漁業
各居民、村委員会	行政組織	漁業大隊→村委員会
中原(福建)から	祖先の来歴	広東西部から

【表 6-9】 白話漁民と汕尾市のマジョリティとのかつての差異を消し去る白話漁民の変化

使用言語	福佬話も使用できる
生業	漁業以外に転職
居住地	陸地居住に

白話漁民を地域のマジョリティと区分していたそもそもの根拠は、その言語と来歴であった。こうした要素によって、白話漁民は差異化されたグループであったのである。ただし、その後年月を重ねる中で、現在は言語の「同化」が進んでいる。白話漁民たちの多くは、福佬話も使用可能であり、また、マジョリティ側も広東語ができる人が多数存在する。

白話漁民には、自文化構築を進める「羅香林」のような学者もいないし、畚族のように「民族」政策があったわけでもない。ただ、集団化などの漁業政策は存在し、「漁民」同様それによって集団として成立した。その結果、方言辞典をも含め、民俗研究家の記述においては、白話漁民のその存在は、疑いのないものであり、「方言島」などとして描かれていた。こうした観点からは、「白話漁民」実際の日々の使用言語での区分というよりむしろ、研究者の記述によりカテゴライズされた集団といえる。

「漁民」との差異でいえば、「白話漁民」はもともと海上における作業区域と使用言語の双方が異なる人びとであった。また、作業区域に付随した形で、経済的な差異も存在した。そして、集団化の過程で別個の大隊となり、それはそのまま現在の村委員会へと編成された。しかし、その後、時代がくだるにつれて、言語においても作業区域においても、その区別はなくなりつつある。ただし、経済力の違いは今なお存在しており、そのことが「白話漁民」というカテゴリーを用いた範疇化を導くこともある。

【表 6-10】「白話漁民」と「漁民」の範疇化のされ方

「漁民」	範疇化の根拠となる項目	「白話漁民」
福佬話	母語	白話
福佬話+白話、普通語	現在の使用言語	白話+福佬話、普通語
中海、浅海	かつての操業区域	深海(約 100 メートル)

深海でも行なう	現在の操業区域	深海
地元、あるいは福建省方面。 (モンゴル ¹⁵)	祖先の来歴	広東省西部
貧しい(イメージ)	経済力	豊か(イメージ)

おわりに—エスニシティの差異化のされかた

本章では、汕尾における「漁民」の差異化の特色をさらに追及し、その特殊性と普遍性を明らかにするため、海豊県などに居住する畚族などを含め、汕尾市における「漁民」以外の諸グループのエスニシティの差異化のされ方と比較した。ここから以下のような差異化にみられる共通点を指摘できる。

まず、一方に歴史文献を利用して語るスタイルの差異化が図られていることである。これは、過去に蓄積された民族研究や民俗研究などで描かれる差異で、この地域社会において一定の権威がある。そのため、政府によって推進される観光開発政策や政府役人たちの発言においてみられたように、現実の実態を伴わない学術により構築されたイメージを再生産する傾向がある。

もう一方には、日々の暮らしの中で人びとによって行われているカテゴライズが存在する。カテゴライズに用いられるのは具体的な文化的差異である。例えば言語であり、居住形態、生業などがそれにあたる。

言語に関して言えば、使用言語には多重性が想定でき、また、環境が変われば容易に使用言語も変容もする。従って、「客家語を話さない客家」が登場するし、白話以外をも話す白話漁民が増えるのである。

居住形態にしても、経済状況や政府の政策の変化によって、劇的に変化するものであることは、これまで述べてきたように明らかである。生業もまた然りである。

加えて、「白話漁民」と「漁民」との比較においても、言語や操業区域といった日常生活において観察可能な差異は縮小していく一方、学術による差異化、豊かな集団か貧しい集団かというイメージあるいは行政組織としての違いなど、観念上の差異は差別化の根拠として存在している。

このように、学術的差異化が再生産を志向し、その差異を固定化していこうとする傾向があるのに比べ、日々の暮らしにみられるカテゴライズは、社会経済的状況に基づいて変化していく傾向がある。そのため、学術で構築されたイメージは時に日常生活においてみられる実態とかけ離れる場合もあるのである。また、そのカテゴリーの境界は、それが問題となる場面のコンテクスト（誰が誰に対して何を語るのか）に依存しているともいえる。

1 ここでは広東語のこと。「白話小説」などといった場合に用いる、文言に対する口語のことではない。また、粵東のどの地方からやってきたかによって、香港で話されている標準

-
- 広東語とは音韻上多少の違いがある場合がある[広東民族研究所 2001:99]。
- 2 「賀爹 xɔ de」＝山林の人、の意。ちなみに当地で漢人は「kapia (平地人)」とされた。
 - 3 この報告書からは「狩猟採集や、柴刈りは、農業だけで生計維持できない場合にするもので、しないで済むほうがよい」という報告者の価値感が随所に伺える。ただし、その可否について本論では論じない。
 - 4 現在では「漁民」も深海漁民と同じような水深区域でも作業をするようになっている。
 - 5 ただし、省レベルでは、広東語がマジョリティである。
 - 6 ママ。差別的ニュアンスがあり、実際に自称とはしていない。
 - 7 香港澳門と中国大陆を行き来できる漁民。
 - 8 このことが、「漁村」ではないから。と調査を拒否された理由でもある。なお、何箇所か「白話漁民が多い」地区はある。
 - 9 広東省を指す。広東文化には商業重視の伝統があるといわれている。
 - 10 汕尾から 10 キロメートルほど西に位置する港町。汕尾市城区内である。
 - 11 深漁村委員会役人 父は白話漁民、母は当地人。1971 年生まれ。
 - 12 1944 年生まれ。かつては船で暮らしていた。息子達は今も漁に出ている。
 - 13 このような形ではこの年のみ開催された。準備が面倒である、参加チーム同士で小競り合いがあった、などの理由でよく年以降は各地でそれぞれ行なう形に戻った。
 - 14 本論 p78-79、p112-113 を参照のこと。
 - 15 汕尾を含めた広東東部および福建省の「漁民」に関して、彼らの祖先はモンゴル族(あるいは「色目人」)で、元朝が滅びた時に海に逃れたモンゴル族の子孫が「漁民」であるという伝承がある[翁国梁 1929,陳序経 1946:21-29, 広東省民族研究所 2001:69-71 など]。なお、筆者はこの伝承と「漁民」エスニシティの関連について口頭発表を行なった(2010 年 10 月 1 日、第 777 回都立大・首都大社会人類学研究会)。しかし、その内容を本論に組み込んで検討することはできなかった。この点は今後の研究課題としたい。

第7章 あらたな他者とエスニシティ

はじめに一あらたな他者

ここまで、かつて、水上居住という居住形態の大きな差異が存在し、それに基づいて他者とされた「漁民」たちについて論じてきた。しかし、かつて行なっていた水上居住を彼らがすでに行なっていない昨今、より大きな文化的差異をもつ他者が近くに存在することが目立つ機会が増えてきた。

本節では、春節と清明節という二つの重要な年中行事を取り上げる。春節、清明節ともに香港移住者が帰郷するタイミングの一つである。第5章で取り上げた廟での劇奉納スポンサーにも香港移住者が多かったように、香港移住者は汕尾において大きなプレゼンスをもつ人びとである。また、こうした重要な年中行事の期間には、レストランでの食事など盛んな消費活動が行われる。その際、日ごろ没交渉に近い地元民と出稼ぎ労働者が接する機会が増加する。こうした二つの年中行事のすごし方を民族誌的に記述することを通じて、日々の生活から垣間見える汕尾の「文化」をめぐるあらたな状況について分析を行なう。

第1節 香港移民帰郷者と出稼ぎ移民

7-1-1 香港移民帰郷者

第3章でも述べたように、汕尾を含む海陸豊地方からは、香港を中心に多くの移民を送り出してきた。海陸豊沿岸漁民は、古くから香港の香港仔、長洲島、坪洲島などに定着してきた。また、第二次大戦後には難民として多くが香港に移住定着した[田仲 1981:698-699、瀬川 2002c:2]。

汕尾における「香港人」の特徴とはなんだろうか。まず、使用言語がマジョリティと異なることが挙げられる。彼らは汕尾語ではなく、広東語(白話、香港話)を話す。特に移民2世、3世になると汕尾語は話せない場合が多い。また、帰郷者は故郷に戻る際にはタバコ、高級茶葉、薬品、衣服そして現金などを持ってくる。R家のように、家の主たる収入源はこうした移民した家族によってもたらされるという家も珍しくはない。廟でのスポンサーなどを指し、「彼は何者だ?」という問いに対して「香港」という答えが出たのを何度か耳にしたことがある。この場合の「香港」とは、「香港にいつて成功した金持ちという」意味を含んだ答えである。

近年は、香港ドルと人民元の交換比率が逆転したのをはじめ、大陸の経済発展に伴って経済面での香港人のプレゼンスは以前ほどの大きさではなくなっているが、それでもいまなお、香港移住組の汕尾における存在感の大きさは指摘できよう。

7-1-2 内陸からの出稼ぎ民

汕尾は、経済特区である深圳や、珠江デルタの各都市ほどは工業も発展してはいないため、流入出稼ぎ労働者人口が住民の半数を超えるような状態ではない。しかしながら、出稼ぎ労働者は存在し、「四川仔¹」などと呼ばれる。これは、四川、湖南などからの出稼ぎ労働者をさす言葉である。汕尾において彼らは、荷物運びなどの単純労働や、レストランでのウェイター²などのサービス業等に従事している。そのため、経済的には恵まれていない人が多い。また、彼らは「普通語³を使用する人」として認識されている。

広東省においては、風俗習慣や話す言語が異なり、経済的にも劣位にある出稼ぎ労働者と地元社会の関係は、「二元社会⁴」であると評されている。そうした状況下で出稼ぎ労働者は、経済的劣位と文化的差異により地元民からの蔑みの視線を浴びている[周大鳴 2005:189-199]。

こうした蔑みの例として、広州人はよく、「外省人は、衛生に注意を払わず、シャワーをあまり浴びず、ゴミを散らかす。バス、電車に乗る時に並ばない。」と発言することがあげられる[張振江 2002:166]。

また、彼らが「普通語」を話すことも広東省ではマイナス評価につながる。国家の共通語を話す人びとは、一般的には上位におかれそうなものであるが、広東の民間社会においてはそうではない。張振江は、広東人の普通語への反感を次のようにまとめている。

「普通語(で話す人)は声が大きく、粗野で尊大であり、広東語のやさしさ、しとやかさには及ばない。普通語は表現が硬く、微細な感情を表現できないので、日常生活には相応しくない。広東人には普通語は難しい。広州などでは、普通語では人に騙され、見下されるし、普通語は北方語であり、地元人はそれほど学ぶ必要がない」[張振江 2002:163]。

汕尾でもほぼ同様の状況がある。汕尾語、広東語、普通語の三種が並存し、人によっては複数言語を使い分ける。おおまかにいうと、地元の言葉としての汕尾語、よそ者の使う普通語、全くのよそ者ではないが、金持ちが多い広東語話者といったイメージであろう。

第2節 春節にみる汕尾の文化

年越しは中国の年中行事の中で、最も重要なものの一つとされる。中国の年越しは、新暦の元旦ではなく、農曆に基づいて行われる旧正月である。筆者も外国人が中国の文化を研究するなら、年越しを体験することが必須であると、様々な人から言われた。このように重要であるとされる春節を、筆者は幸いにも陸上居民の家庭と「漁民」の家庭の双方でともにすごす機会を得た。全くのよそ者である筆者を快く家庭に招き入れ、春節の過ごし

方を見せてくださったのは、陸上居民である R 氏一家⁵と、「漁民」である X 氏⁶一家である。

汕尾の陸上居民である民俗写真家 HX 氏は「漁民の正月の過ごし方は、我々とは違うはずだ」と筆者に述べた。「具体的に何が違うのか？」と聞き返すと、「それは見たことがないからわからないが、絶対に違うはずだ」という返答であった。このように、自分達と違う風習をもつ「漁民」という語りはたびたび耳にする。

この節ではまず、筆者が 2006 年に春節を共に過ごさせてもらった陸上居民の R 氏一家と、2007 年と 2008 年に春節をすごした「漁民」の X 家の事例を中心に、汕尾の春節について民族誌的記述を行なう。

7-2-1 送神(謝灶、送灶)

農曆 12 月 24 日は香港、あるいは珠江デルタでは、正月に天上で一年間の報告を行なうかまどの神様を拝み、天界へ送り出す「謝灶、送灶」を行うことになっている。この「謝灶、送灶」について、R 氏故居の近所に住む地元の民俗に詳しい D (64 歳)さんに尋ねたところ、以下のように記してくれた。

送灶神(司令帝君)

時間 農曆一二月二十四=上天

戻る時間(農曆正月初五) =下天

天に昇りいいことを報告し、降りてくると吉兆がある。

このように、竈の神が 24 日に天に昇りよい報告をし、正月初五に帰ってきて吉兆をもたらすという説明であった。ただし、私が聞いた範囲では、現在汕尾市中心部で謝灶、送灶の儀式を行う家は少なく、現在では農村でしか行っていないと述べる人も多かった。実際、R 氏の現在の故居には竈神がないし、R 氏の徒弟の家には竈神はあるが、彼女は儀式の仕方がわからないという。ただし、竈神とは限定されないものの、24 日に神様を天に送り、初五に再び迎え入れるということに関しては、いまだに広く認識され、儀礼も実行されている。

廟で御神籤の解釈をする T 氏も「神仏は農曆 12 月 24 日に天界に上る。正月初一に下界に下りてくる」と述べており、24 日ではなく 25 日に廟に来る人はきまりを知らない人だと言っていた。

24 日には朝から街中でも普段より多く軒先にドラム缶が並び、紙銭を燃やす光景が見られた。また、R 氏の徒弟に、送神は 23 日や 25 日ではいけないのかと尋ねたら「ダメだ」「絶対 24 日だ」と否定された。

このように、珠江デルタなどのように「竈神」と意識されることは多くなくとも、この日に天に神を送るという行為自体は広く行われている。



【写真 7-1(左)、写真 7-2(右)】 農暦 12 月 24 日朝の漁村。ドラム缶で紙銭を燃やす婦女。
ともに 2007 年 2 月 11 日筆者撮影。

これは、漁村でもほぼ同様である。X 氏宅でも、朝 X 氏の妻が神棚を掃除し、拝神をしていた。周囲の漁民宅でも「拝神」が行われていた。X 氏妻は、夕食後にも拝神をしていた。X A 氏曰く、「今日二十四は神が上天する日。また正月初五に「接神」する」とのことである。また、漁民の 60 代女性である「老革命」さんも「1 年 12 ヶ月、あるいは 13 ヶ月の最後の一ヶ月の 24 日に亜公、佛祖、竈公の三つは上天に送らねばならない。正月初四、五に戻ってくる。初四は彼らを待つ日で、初五に戻ってくる」と説明してくれた。つまり、漁民にとっても陸上の人びとにとっても、12 月 24 日は天に神を送る日なのである。



【写真 7-3】 掃除された X 家の神棚
2007 年 2 月 11 日筆者撮影



【写真 7-4】 X 氏妻による祭祀。
2007 年 2 月 11 日筆者撮影

なお、香港、あるいは珠江デルタでは「官三民四蚕五」といって、官吏は二十三日に、民間は二十四日に、蚕民は 25 日に竈神を天におくるとい言葉が聞かれるという[可児 1970:29、長沼 2010:170]。しかし、汕尾においてはこうした言葉はきかれず、また皆同様に農曆 12 月 24 日に神を天に送っていた。

7-2-2 年越し準備

年末には、年越し用品を売る商店街が大変込み合う。人々は玄関にかける対聯や、来客時に茶とともに出されるひまわりなどの種子、ゴマ飴、ピーナッツ飴、「油角⁸」、あめなどのお茶菓子を買求める。ちなみに、これらのお茶菓子を買に行くのは主に女性で、男性は母親についていく子供以外はほとんど行かないとのことであった。実際に、荷物持ちとして妻の後を着いて回る男性は何人かいたが、買い物をしているのはみな女性であった。お茶菓子の中で、広州、珠江デルタなど共通のものとしては、対聯、瓜子(数種類)、芝麻糖、花生糖、油角、アメ、チョコレートなどがある⁹。

汕尾独特なものとして、「年糕¹⁰(年糕自体は他地方にもあるが汕尾は『甜糕(粿)』である)」、「発糕(粿)」¹¹、「松糕(粿)」¹²があげられる¹³。



【写真 7-5】市販の年糕(甜糕)

2006 年 1 月 25 日撮影



【写真 7-6】家庭で作った年糕(甜糕)

2006 年 1 月 25 日撮影

かつては、「年糕」や「発糕」をみな自分の家で作り、新年のあいさつ回りで交換したりしたという。だが、現在は店で買ってくる場合が多い。ただし、私の通訳兼ガイドをしてくれた大学生 S 氏の母は今も年糕や発糕を自分で作っており、知り合いや親戚に配っているという。年糕の材料は糯米(もち米)粉と砂糖でこれを蒸して作る。「昔は丸一日、あるいは十数時間かかったけど、いまは 圧力鍋だから速い。蒸すのは 3, 4 時間で出来る」とのことであった。2006 年当時年糕を市場やスーパーで買うと、大きさによって 5 元から 20 元くらいの値段であった。



【写真 7-7】 発粿(左)と松糕(右)。松糕はも
っと大きいサイズで売られているものも多い。

2006 年 1 月 25 日撮影



【写真 7-8】 廟で蒸される発粿。素人仕事の
せいか花の形にはなっていない。

2007 年 2 月 12 日撮影

「発粿」は一個 6 角、7 角で売られている。S 氏によれば、一箇所に四つ飾るのが一般的で、花びらも四つのものがよく、奇数はよくないという。ただ、このとき我々に同行していた別の大学生はこういったことについてまるで無頓着で「別にいくつでもいいのでは？」と述べていた。なお、神への祭祀の際にも「発粿」はよくもちいられる。

年糕や発糕は初二の「開年」すなわち一年のはじまりに際して食べるものとされている。ただし、R 氏宅では新年すら待たずに買ってきたその日に食べていた。X 家でもとりたてて日にちにはこだわらずに食していた。感覚的には、現代日本で鏡餅を鏡開きの日にきちんと食べるか否か、といったところに相当するものであろう。

また、新年に新しい服を着るという習慣も残っており、若者や女性を中心に服を買うすがたが目立つのも年末の特徴といえよう。

対聯を貼る日時は家族ごとにまちまちだが、旧暦 28 日に貼る家が一番多く、その次は 29 日が多かったかと思われる。対聯も昔はみな手書きだったが、最近は機械で印字されたものも増えつつあるという。ちなみに、筆者の知り合いの範囲では、関公廟前で売店を営んでいる男性 K 氏が、副業で対聯書きも行っており、年末は店をずっと妻に任せて、対聯書きをしていた。K 氏は親しい知り合いに頼まれた場合、無料で対聯を持ってくるが、その場合頼んだ側は「利子(おとしだま)」を渡すようである。彼は一応断りつつも、最後は強引に相手にポケットに利子をねじ込まれてしまうことが多い。K 氏宅は R 氏旧宅の近所があり、R 氏も K 氏に書いてもらった対聯を旧宅の入り口に貼っていた【写真 7-9】。また、R 氏は「友達」のお金持ちの家に行き、水槽掃除(ほぼ毎週行っている)と対聯(前述の売店主から預かったもの)貼りを代理で行っていたが、このときも「利子」を断りつつも最後は受け取っていた。

X 氏は 2007 年は農暦 12 月 29 日深夜 24 時 30 分から対聯を貼った。当時アパートの 4 階と 5 階に住んでおり、それぞれの階のドアと、1 階の入り口に對聯を貼った。貼られたのは X 氏が買ってきた市販の對聯である【写真 7-10】。翌年も 29 日深夜 2 時から 3 時にかけ

て対聯を張った。このようにR家とX家も対聯を張る時期も張る内容¹⁴も基本的に変わらない。



【写真 7-9】 R家(旧宅)の対聯
2006年1月28日筆者撮影



【写真 7-10】 X家(5階)の対聯
2007年2月17日筆者撮影

また、もともと広州周辺でのみ盛んに行われていたという、「花市」もここ数年は汕尾で開かれるようになっている。広州でも柑(みかん)と吉は同音であるため、正月にみかんをかざる風習があり、汕尾でもその影響を受け、お金持ち、あるいは企業や単位、廟などが門前にみかんの木をかざる。また、汕尾語でも柑(みかん)と吉は音が近く、みかんは縁起がよいものとされ、初二以降に行われる拝むときにはかならずみかんを持参しなければならないため、年末の準備の段階でみかんを買っておく。



【写真 7-11】 門前に大きなみかんをかざる家
2006年1月27日筆者撮影



【写真 7-12】 熱心にみかんを選ぶ
2008年1月30日筆者撮影

7-2-3 船での拝神

船を持つ漁民は年末に船で神様を拝む儀礼を行なう。一般に、旧暦 12 月 29 日または三十日に行なうという。なお、X 家は船を持っていないため、2007 年に X Y 家でみた拝神について記述する。X 家と X Y 家は同姓であるが、血縁関係はない。

2007 年 2 月 17 日、農曆十二月三十日に X Y 氏とその妻、および孫娘二人が参加して船での拝神が行われた。午前 11 時ころ、小船に乗って湾内で停泊中の船に乗り込み、念入りに参拝を行なった【写真 7-13】【写真 7-14】。X Y 氏は大型の船 3 隻を所有しており、鰻魚、太刀魚、イトヨリダイなどを採っている。また、マグロ、イトヨリダイの養殖も行なっている。拝神の手順としては、まず、手分けをして船を飾りつけ、その後 X Y 氏の妻が船後部に祀られていた天地父母、船頭、船中央。竈神、操舵室の財神と順番に供物をささげ、祈っていくものである。船の後部と船頭を拝んだあとには、爆竹を鳴らして邪気を払っていた。祈るのは主に妻で X Y 氏は飾り付けを手伝った後は、XY 氏は爆竹鳴らしのみをおこなっていた。その後、14 時ころまで 3 隻順番にまわり祈りをささげていた。



【写真 7-13】 X Y 夫妻と飾られた船
2007 年 2 月 17 日筆者撮影



【写真 7-14】 祈りをささげる X Y 氏妻
2007 年 2 月 17 日筆者撮影

また、船に乗って停泊地まで赴かねばならない X Y 家のような中型、大型の船だけではなく、港に接岸されている小さな船でも拝神は行われる。これも、主たる船の使用者である漁に出かける男性が行なっている場合があるが【写真 7-14】、信心深い老婦女が行なう場合も多い【写真 7-15】。



【写真 7-14】 船で拝神する男性達
2008 年 2 月 6 日筆者撮影



【写真 7-15】 船で拝神する老婦人
2008 年 2 月 5 日筆者撮影

7-2-4 除夕の「uilou」

農歴年末の最後の日(除夕)に家族みんなでする食事を「uilou(漢字では围炉)」という。普通語(あるいは広東語)に直すと「団年飯」になる。「uilou(围炉、団年飯)」は旧暦 30 日¹⁵に皆食べているようであった。川口による珠江デルタにおける春節の報告では、仕事の都合などもあるので、参加者が集まりやすい日を選び、30 日よりも前に行なうことも多い[川口 2007:29-30]とのことであったが、汕尾においては「前もって」おこなうという様子はなかった。

除夕の朝は住宅街の道におめでたい音楽が流れていた。どの家も CD(VCD)を鳴らしており、R 家旧宅の斜め向かいの家は対聯を貼っていた。R 氏が私に向かいの家をさして「ほら写真を撮れ」というので、「祖先を拝んでいるのか？」と聞いたら「いや天帝を拝んでいる」と言っていた【写真 7-16】。また、道にはドラム缶が並び、なかには紙銭などの燃え殻が入っていた。R 氏は「みる。みんな「拝神」したんだ」と言っていた【写真 7-17】。



【写真 7-16】 天帝への祭祀
2006 年 1 月 28 日筆者撮影



【写真 7-17】 家々の前の祭祀用ドラム缶
2006 年 1 月 28 日筆者撮影

これらの活動について 80 代の元汕尾日報記者 TW 氏は「この意味は「旧きを送り新しきを迎える」だ」と言っていた。

この日 13 時に海辺の家の 2 階に上がると、R 氏の長男と妻が祖先に供え物をしたところであった。この家ではこれを「祖先を祀る」と言うようである。その後家に戻る途中 R 氏は、「ほらみんな祖先を祀っているぞ」と各家祭壇前に食事が並べておいてあるのをさし言っていた。



【写真 7-16】 R 家の祖先と供物
2006 年 1 月 28 日筆者撮影



【写真 7-17】 R 家の祖先への供物
2006 年 1 月 28 日筆者撮影

その後 15 時ころに、海辺の家にて筆者のほか R 氏、R 氏の妻、R 氏の息子 3 人、R 氏長男の嫁、孫二人が参加して食事となった。この家には珍しく、この日は全員できちんと食卓を囲んだ。妻は普段と同じく、おかずを作りながらなので、既にほかの人が食べ終わったところに座った。この日のメニューは以下のようなものであった【写真 7-18】。

蒸し鶏肉(白切鶏) 焼いたアヒル(烧鴨) スルメやアヒル等入りスープ 豚脂肉煮込み 魚丸¹⁶炒め 煮物 青菜炒め 米飯

R 氏一家は *Uilou* をしながら香港の兄、姉たちに電話をしていた。「今 *Uilou* だ。おめでとうおめでとう。新年快樂。万事如意。酒を飲んでいるよ」など家族みんなが携帯電話にわかるがわるでながら挨拶をしていた。このときには 4 歳の孫もあいさつをさせられていた。R 氏次男曰く「香港にいる父の兄に電話だ。毎年こうなんだ。仕事で帰って来られないから」とのことであった。

この日までで約 1 週間毎日この家で食事をしてきたが、私が来てからの期間で酒を飲むのはこの日が初めてであった。三男に尋ねたところ「年越しの時には飲む」とのことで、「普

通いつ飲むのか？」と聞くと「いつでもいいんだ。飲みたいときに飲めば」とのことであった。飲んだ酒は「十金大補」というもので白酒に植物(漢方薬)が入ったものであった。

国際電話によるあいさつや、飲酒などからも過年は特別に大切な行事であることがうかがえる。

X家(2007年)では除夕の13時半ころ、*uilou*を行った。ただし、漁村でも普通は15時頃だといい、この家は特別に早いようである。

「この食事の後には、翌日まで何もたべない。だからたくさん食べろ」と言われた。メニューは脂肉とゆでたまごしいたけ煮、鰻魚とゆばのにももの、野菜とタコの煮物、白切鶏[ゆでた鶏肉]、魚丸であった。参加者は、X氏とその養父、妻、娘と私の日常のメンバーである。ただし、この家も普段は来客がないかぎり飲酒はしないが、この日は客もいないのに酒を飲んだ【写真 7-19】。



【写真 7-18】R家の *Uilou*

2006年1月28日筆者撮影



【写真 7-19】X家の *Uilou*

2007年2月17日筆者撮影

また、X氏宅には祖先を祭る祭壇はないので何もしなかったが、X氏の実兄は、今は住んでいない旧宅¹⁷で祖先を祭る【写真 7-20】。R氏が祖先を祭ったのとほぼ同じように、祖先に供物をささげていた【写真 7-21】。



【写真 7-20】 X氏実兄旧宅の「祖先」

2007 年 2 月 17 日筆者撮影

【写真 7-21】 祖先にささげられた供物

2007 年 2 月 17 日筆者撮影

7-2-5 開門炮

かつて「*Uilou*」以外の除夕のおもな活動は夜 11 時に各家や廟の門前で行う「放鞭炮(爆竹鳴らし)」だったそうである。これを「開門炮」という。陳乙華氏はこれについて「民俗で、農曆の新しい一年は正月初一の子の刻である。夜 11 時から 1 時に「開門炮」をする。「開門炮」とは、門を開けて爆竹を鳴らすことである。これは、新しい一年に金が儲かる始まりであり、おめでたく演技のいいものである。」と教えてくれた。

ただし、2007 年に R 家は「開門炮」を行わなかったし、2008 年の X 家も、事前に X 氏に確認したところ狭い集合住宅なので行わないと言っていた。ところが、当日 X 氏養父が勝手に行った¹⁸という。

ただし、現在は建て前としては現在都市部での爆竹は禁止されており、CD や VCD に録音された爆竹の音を鳴らして代用している家も多かった。以前の風情が無くなってしまったと嘆く人は老人、若者を問わず多い。安美媽祖廟の HZ 理事長も解禁を強く望んでおり、以下のように話してくれた。

「政府が禁止してから、『過年』の雰囲気なくなっている。多くの人が解禁を望んでいる。年三十の夜 11 時には『開門炮』をするのが慣わしだった。昔は政府が違反者を捕まえるための部隊を組んで放鞭炮した人を捕まえていた。今年はそれはない。だから少しましだな。改革開放後、年々よくなっているが、来年はぜひ解禁してほしい。北京が今年から解禁したのは道理がある。この前「羊城晚報¹⁹」に、教授や専門家(中山大学の葉春生教授など)の意見が載っていたが、私も彼らに賛成だ。やはり解禁すべきだ。安全の問題は確かにある。しかし、広州などはともかく、この汕尾のような小さな地方では政府が安全に注意するように呼びかけ、みんなが気をつければ問題はない。我々の地域では歴史上も安全問題は大きくはなかった。政府としても『民心』が重要なはずだ。一般民衆がよろこぶようにすべきだ。『開門炮』の問題は、一般民衆にはとても大事な問題だ。」

このように、爆竹解禁を望む声は多い。また、禁止されているにもかかわらず、実際には爆竹を鳴らす人が多い。HZ 理事長も過年の「開門炮」に際しては慎重だったものの、安美媽祖の「開光²⁰」や元宵節の儀礼などでは派手に爆竹を鳴らさせていたし、D 氏も「農曆年末 30 日の晩 11 時から 12 時に門を開けて爆竹を鳴らし新しい一年が到来すること」であると記し、続けて「夜 10 時すぎに周囲を見て回ってみる。11 時には各家で『開門』だ。放鞭炮をするんだ。昔はにぎやかだったけど、今は禁止されているから、この 1 時間少し

だけやるんだ。少しなら構わない。」と述べている。HZ 理事長やD氏は、新聞などをよく読むので、「今年北京では解禁されたが、広東省の都市部では禁止されている」ことを正しく認識し、認識したうえで「ある程度はかまわない」と思っている。

このほか「今年は北京で解禁された」ことのみを知っており、「北京で可能ならどこでもいいはずだ」と主張する人も汕尾だけでなく、中山大学の大学生などにも多かった。

7-2-6 初詣(廟への参拝)

除夜の夜は廟へ参拝に行く人も多い。R氏の三男は「夜 11 時に廟に行くのか？人でいっぱいだよ。みんな拝神するからね。12 時より前にするのがいい」といい、それを聞いていたR氏妻(三男の母)は「(カレンダーを見ながら)10 時、11 時がいい。12 時はダメ。凶だ。」と言っていた。実際、11 時ころ廟にははじめ多くの参拝客が訪れていた。

さらに今夜みんな家で年越しをするのか？という質問に対して三男は「いや。友達なんかとどっかの部屋にあつまって歌を歌ったりするね。」とのことであった。実際、夜 11 時過ぎから 2 時ころまで町の様子を伺って見たが、関公廟の周りでは若者がビリヤードや賭けトランプ、サイコロ賭博に興じており、ゲームセンターやディスコも若者が多く集まっていたようである。また、各家でマージャンをしている姿も多く見られた。

2007 年は年を越してからR氏は徒弟と、その 3 人の子供たちと一緒に媽祖廟へでかけた。私はそれに同行した。11 時頃に比べて人は少なくなっていたが、それでも若者を中心にかなりの人が深夜の廟に参拝していた。

一方、X氏は廟には普段からほとんどいかないし、年越しの時にも行かなかった。ただし、彼の実母、あるいは妻の母などが廟に参拝し、一家全員の運勢を聞いてきたりすることはたびたびあった。

7-2-7 斎食

年越し最初の食事は肉を食べてはいけないという禁忌²¹がある。ただし、それは一番最初の食事だけで、2 回目以降は肉などを食べても構わない。この点は川口の報告する珠江デルタの事例と同じである[川口 2007:30-31]。

R氏も媽祖廟での参拝後、そのまま徒弟宅に行き、深夜 2 時半に食べた最初の食事は、野菜や豆腐を用いた斎食であった²²【写真 7-22】。



【写真 7-22】 R氏徒弟宅齋食

2006 年 1 月 29 日筆者撮影



【写真 7-23】 R氏宅齋食

2006 年 1 月 29 日筆者撮影



【写真 7-24】 X家齋食

2007 年 2 月 18 日筆者撮影

また、翌日昼過ぎにR家でだされた食事、山芋と蓮の甘いスープであった【写真 7-23】。その日の夕食は香港から戻ってきたR B氏を迎え、豚、鶏、魚などの豊富な食事であった。さらに、R B氏が香港から持ってきたブランデーを飲んだ。

なお、X家でも、年のあけた深夜3時に齋食をした【写真 7-24】。翌朝10時過ぎに食べた朝食では祖先祭祀に使う豚肉料理等がでた。従って、齋食の義務は、やはり年越し後最初の食事限定されるのである。

7-2-8 初二「開年」と「拜年(回娘家)」

初二は「開年」とされ年末に準備した発糕や甜糕は本来この時初めて食べるものであるものであった。ただし、前述の通り、現在はそれほどこだわっていないようである。甜糕を食す際には、ナイフ等で切り分けて食べる。硬くなっている場合、炒めてから食べることもある。



【写真 7-25】 切り分けられた甜糕

2006 年 2 月 1 日筆者撮影



【写真 7-26】 クッキーとみ

かんを持って拜年に向かう
X氏。

2007 年 2 月 19 日筆者撮影



【写真 7-27】 みかん

やクッキーを入れた赤い袋を持って拜年に向かう人びと

2007 年 2 月 19 日筆者撮影

また、初二は拜年（あるいは回娘家）といわれ、妻方の親族を親戚を訪問するべき日とされている。回娘家はこの日でなくても正月初二～初五くらいにすませばいいが、早いほうがいいとされる。世代の下の方が上のものを訪ねるのが基本であるため、X氏の養父など老人世代は家で客を待つこととなる。

R氏は、初二にミカンとクッキーを持って、妻の実家を訪れた

X氏は妻も漁村出身で、近隣に親戚がたくさんいるため、【表 7-1】のようにたくさんの家にあいさつに行くことになった【写真 7-26】。いずれも妻と娘をバイクの後ろに乗せて連れてでかけた。妻は四姉妹、四兄弟計 8 人であり、その四兄弟は全て漁村に住んでいる。姉妹は未婚の妹が一人汕尾におり、姉二人は香港に住んでいるという。拜年での訪問時にはみかんとクッキーを持参し、訪問先に子供がいればお年玉にあたる「紅包」を渡す。契爺というのは、妻が幼年期に義理の親子としての関係を結んだ相手で、新年には挨拶に行くそうである。なお妻の契爺は農村に住む陸上居民である。

【表 7-1】 X氏の拜年(初二から初三にかけて)

時間	訪問場所	その場にいた来客	備考
10 時 30 分	妻の長兄宅	妻の姉とその子も来訪	
11 時	自宅	末妹とその夫が来訪	
11 時 15 分	妻の次兄宅	妻の母、妻の姉とその子	
11 時 45 分	妻の三兄宅		妻の次兄宅の 2 階
12 時 45 分	妻の契爺宅		
	妻の契爺弟宅		妻の契爺宅の隣
13 時 45 分	X氏母宅	弟、妹三人とその配偶者、子供	昼食
15 時 30 分	自宅	妻のイトコ 3 人	
	X氏叔母宅	不明	筆者同行せず
16 時 45 分	自宅	X氏実家の妹 3 人	
翌日	妻の 4 兄宅	妻の母、妻の 3 兄の子	

2007 年初二夕方の汕尾 TV のニュースでは、バスターミナルの混雑を伝え「海陸豊では初二に拜年する人が多く、今日のバスは昨日の 10 倍の客であった」と伝えられていた。

また、この時期には、獅子舞が商店や各家々を廻る。それには二種類あり、地元の廟などで青少年を組織して巡回するものと、出稼ぎ労働者がご祝儀目当てに廻るものがある。民俗研究家 H 氏と商店街を歩いていたら、外地人の獅子舞とであった。このとき H 氏は「どこからきたんだ？ 四川か？」と質問し、相手が応えないでいると、お札に河南とあるのを見て「河南か。お前らのところに獅子舞はあるのか？」と馬鹿にしつつ質問した。「あるよ」との答えに対し、「だったらもっと綺麗に踊らなきゃだめじゃないか」と批判した。そして、私に向かって、H 氏は「外地人は何もわかっていない。たんなる金儲けだ。」と指

摘した。この短いやり取りからも、外地人といえばまず言及されるのが四川人であること、獅子舞のような伝統芸能を彼らはもたないのではないかといった「ちゃんとしていない。たんなる金儲け」という蔑みの視線が確認できる。

7-2-9 接神

初五になると、天から帰ってきた神を迎える。家庭での拝神の手順は二十四日とほぼ同様である。この日の朝も各家庭の前にはドラム缶が並び、紙銭などを燃やす婦女の姿が目につく。

また、廟にでかけて参拝したのち、おみくじを引いてその年の運勢を占うということも盛んに行われている。特に神様が天界から帰ってくる初五前後は廟は大変込み合う【写真 7-28】。



【写真 7-28】 参拝者であふれかえる初五の媽祖廟
2007 月 22 日筆者撮影

7-2-10 天地父母誕

正月初九は天地父母誕であるため、第 5 章で紹介したように、漁村では理事会が祭祀および劇の奉納を行なうほか、各家でも紙製祭祀用品を燃やすなどして祭祀を行なう。また、劇台前にある天地父母および水仙爺に対して祭祀をしにくる婦女も多い【写真 7-29】。ただし、漁村以外では、この日は意識されていないようであった。比較的自信深い R 家ですら、特に何もなかった。



【写真 7-29】 劇台前にて天地父母と水仙爺に対して祭祀する漁村婦女
2007 年 2 月 26 日筆者撮影

7-2-11 春節の終わり

正月十五日の元宵節くらいまでが正月だと認識されているようである。大学等の新学期もこのころ開始となる。元宵節には、媽祖廟においては、盛大に儀礼が行われるが、各家で何かおこなうことはあまりないようである。団円を食べるという習慣もあるが、現代の汕尾においては、日本における七草粥同様、どの家でもそれほど盛んに行われるわけではないようである。

7-2-12 春節の行事まとめ

漁村X家の行事と陸上R家の行事を比べると、違うものは、8-2-8 の拜年の訪問先数と、8-2-9 の天地父母誕とくらいである。漁村での行事の特色ということで比較すれば、8-2-3 の船での拝神がそれにあたる。ただし、ここで紹介したX家のように「漁民」でも、船を保持していなければ船での拝神は行わない。

拜年の訪問数の違いに関して言えば、親戚の数が違うこと、また、R氏はX氏に比べて年長なので、おのずと訪問対象が少なくなることが原因であると考えられる。

こうして比較してみると、民俗写真家HX氏が漁民の春節と陸上のそれとは「絶対に違うはずだ」「必ず違うはず」といったほど異なるものではなかったことがわかる。漁民は習慣が違うはずという意見を述べた本人は、漁民と一緒にすごしたことはないし、異なる場面をみたこともないのである。親戚の数や、信心深さなどによって、行事の遂行模様に変化があるのは当然である。R家とX家の差を「漁民」と「陸上」という要素で線引きすることは大変難しい。

7-2-11 春節時の香港人の帰郷

ここでは主に香港から帰郷した R 氏の兄である RB 氏が春節を汕尾で過ごすにあたり、どのように消費活動をし、物品をふるまったかを記述してみたい。RB 氏当時 60 代で、16 歳のときに香港に渡っている。ここに記録するのは、初一午後から初二にかけての 2 日間のみであるが、短時間の間にかなりの物品を振舞っていることがわかる。

正月初一に香港から汕尾に帰郷した R 氏の次兄 RB 氏は、R 氏とその息子二人、RB 氏妹と私を連れて散歩をかねて午後の市場へでかけた。市場へ行く途中で道に落ちているごみや、壊されたガードレールなどをみては、「大陸²³はだめだ。野蛮だ」と繰り返しつぶやいていた。そして、「汕尾は食べ物が美味しいがそのほかはだめだな。開発されてないし、なんの工業もないし」と私に説明し、その後も歩きながら何度か繰り返して「大陸はやっぱりだめだな」と言っていた。

その後帰宅し、RB 氏を囲んで普段よりも豪華な食事が催された。RA 氏はマルボロ²⁴を喫煙者に配り、酒の飲める人は RB 氏の持ってきたブランデーを飲んだ。本人は酒は飲めない。「息子や嫁はヨーロッパの酒が好き。おれはだめ」とのこと。

食後には、RB 氏の持ってきた茶を飲んだ。1 斤 1000 元の高級プーアル茶である。RB 氏「香港には 1 斤 2000 元のものもあるぞ。これは身体にとってもいい。悪いものが体から出て行く。そうそう、教えてあげよう。大陸でこういうのを買ってはいけない。大陸のものは偽物が多いからね。なんでも偽物がある」とここでも大陸を批判した。

その後、R 氏の旧宅へと移動した。R 氏長男がバイクで RB 氏が香港から持ってきたものを運ぶ。中身は業務用水道管接着剤(日本製)、塗料(アメリカ製)など塗装業の用具である。それぞれ缶に入っており、説明が英語や日本語であるため RA 氏が R 氏にそれぞれが何であるのかを説明。それをそこにいた T 氏が缶に書き残す。RA 氏は塗装業に従事しており、弟一家のために、高価な用具を持ち込んだのである²⁵。

その後、親族でお茶を飲む。ここでも 1 斤 1000 元の茶が使われ。マルボロが配布された。その際には、RB 氏が北海道で雪に滑った話などを披露した。

0 時過ぎ、RB 氏が「みんなで糖水(甘いもの、デザート類)を食べに行こう」と提案し、全員で近くの屋台に食べに行く。糖水の代金は RA 氏が全額払った。

我々が糖水を食べている後ろに物乞いをする子供が現れ、客に苦情を言われた店の人が 1 元わたして追い払おうとするが子供は拒否した。「こいつは 1 元なんて小銭はいらないんだってさ」と店の人は大声で普通語を使って皆に聞こえるように嫌味を言った。

RB 氏に親戚が耳打ちし、物乞いに狙われないように回り道して帰宅することになった。「この辺はとても複雑だから」と徒弟は説明した。

翌日の初二には、R 氏一家は海豊県のある有名なお寺に行くことになった。R 氏、RB 氏、R 氏の三男、私と R 氏徒弟が参加した。

出発に際し、白タクがいたのでR氏徒弟が値段交渉をしようとするも、言い値の 250 円でRB氏がOKを出して乗り込んでしまう。寺への到着時には 10 元さらにプラスして払い「これでお茶でも飲んでくれ」といつていた。

帰路は三男の友達が迎えにきた。その友達が断るのにもかかわらず、RB氏は運転代として 200 元を払った。

後述する清明節と比べると、漁村X家の親戚で春節で帰ってきた人物は少なかったが、香港人が帰郷する事象は漁村においても見受けられる。2008 年 2 月 2 日（十二月二十六）、お昼にレストランに誘われたので、X夫妻とともに行ってみると、X氏妻の長兄とその子、X氏妻の四兄、香港からやってきたX氏妻の姉の息子と娘、およびその彼氏〈香港人〉とともに食事。途中でX氏長兄の息子の彼女が呼ばれた。X氏長兄の息子は、イトコにもらったマルボロを皆に配布した（X氏妻の姉の娘の彼氏はラッキーストライクを吸っていた）。

この場の代金はX氏長兄の息子が払ったが、夜の食事は彼氏がもっと早く払えと彼女にいられていた。

この香港移民の人々の帰郷から、汕尾では香港から親戚が来ると、レストラン等で高額の消費を繰り返すこと、そうした席などでは、高級な酒や茶、タバコが配布されることがまず確認できる。こうして帰郷した香港人の富が誇示される。

その対極の存在として、レストランの入り口、あるいは屋台の周辺に登場する物乞いがあげられる。春節等で香港人が帰郷した時期には、普段とは比較にならないほどそういったところに出入りする機会が増えるため、彼らとの接触もまた増えるのである。こうして、春節は新たな他者と出会う時期となるわけである。

第3節 清明節にみる汕尾の文化

7-3-1 清明節の重要性

ここでは、2007 年の清明節を事例に分析を行なう。香港に住む汕尾出身者であるRA氏（R氏長兄）によれば、清明節は最も大事な帰郷イベントであるという。なぜなら「年越しは、別に帰って来なくてもよい。なぜなら、例えば、私は香港に家庭があるように、家庭というのはどこでも存在しうる。しかし、清明節は絶対に故郷に帰り、墓参りをしなくてはならない」からである。潮州人であるXB氏妻も「彼らは清明を過年よりも大事だという。だからよく記録しておきなさい」といつていた。XB氏妻の言葉の意味するところは、普通であれば過年が大事であるはずだが、汕尾からの移民であるRA氏やXB氏にとっては、むしろ清明節のほうが重要であるということであろう。

2007 年の清明節は新暦の 4 月 5 日であった。汕尾では清明節の前後 10 日くらいが墓参

りの期間と認識されており、この期間の都合のよい日を選んで墓へ参拝する。その日程を決める際にも香港からの帰省者の都合に合わせる面が多い。墓参りの基本的な手順は以下の通りである。

墓参り手順

山へ移動→草取り、掃除→墓の後ろなどを飾る→祭祀用品燃やしの金網準備→伯公(福德)を拝む→墓を拝む→紙祭祀用品²⁶燃やし→爆竹燃やし→金猪²⁷などを回収し次の墓へ

本節においても、清明節の分析同様に、漁村X家と陸上のR家の墓参りを事例として取り上げる。ただし、二年に分けておこなった春節調査とは異なり、どちらも2007年の事例である。

7-3-2 X家墓参

X家の墓参りでは、X家のほか、XB氏一家も参加した。XB氏はX氏の義父XAのイトコの子で姓もX家と同じである。1955年にXBの父であるXC氏とXA氏は香港へ行き、一緒に大きな船で働いていたという。その縁もあり、X家とXB氏は緊密な関係にある。XB氏は香港生まれで警察官である。XB氏の妻は香港在住の潮州人である。なお、XB氏の娘世代は汕尾語ができない。日程は以下の通りである。

【表 7-2】X家墓参日程 4月6日(金)(農曆2月19日)

時間	事柄
6:00	レストランで飲茶①
8:30	車3台に分乗しホテル前を出発(22名)
9:25	海豊県の山奥に到着。徒歩で墓へ
9:30	太公夫婦の墓
10:00	阿公の墓 終了後10分ほど移動
10:45	XA氏父の墓。終了後車まで10分、車で5分移動
11:40	阿媽の墓
12:15	墓参り終了。車で移動
12:35	海豊県城で阿公一族の一部が下車し、香港へ
13:00	汕尾着
13:25	船で対岸へ移動し、三輪車数台で媽祖廟へ
13:45	媽祖廟着。徒歩で裏山へ
13:50	墓。
15:00	移動開始。汕尾へ戻る

17:00	レストランで食事②
18:30	脚マッサージへ③



【写真 7-30】朝のヤムチャ(①の場面)
2007 年 4 月 6 日筆者撮影



【写真 7-31】墓を飾る
2007 年 4 月 6 日筆者撮影



【写真 7-32】XA 氏父の墓前での祭祀風景
2007 年 4 月 6 日筆者撮影



【写真 7-33】山火事防止のため、紙銭は
金網の中で燃やす
2007 年 4 月 6 日筆者撮影

【表 7-3】 4 月 7 日(土)(農曆 2 月 2 0 日)の X 家墓参日程

時間	事柄
8:30	酒楼が満員だったので持ち帰り飲茶点心を食べる
9:15	幌つき小型トラックに乗車
9:30	山入り口に到着。四川人が寄ってくる。④
9:50	XB 氏の父の母墓到着
10:30	移動開始
11:00	XB 氏父(C 氏)の墓到着
12:30	移動開始

12:45	XB 氏弟の墓到着
13:30	移動開始
14:00	山から出る
15:00	昼食(XB 氏兄の長男宅)。XB 氏のイトコの 2 家族もやってきて食事 金猪、焼鶏、魚丸、ふぐスープ等。⑤
18:30	夕食(XB 氏兄の長男宅)⑥



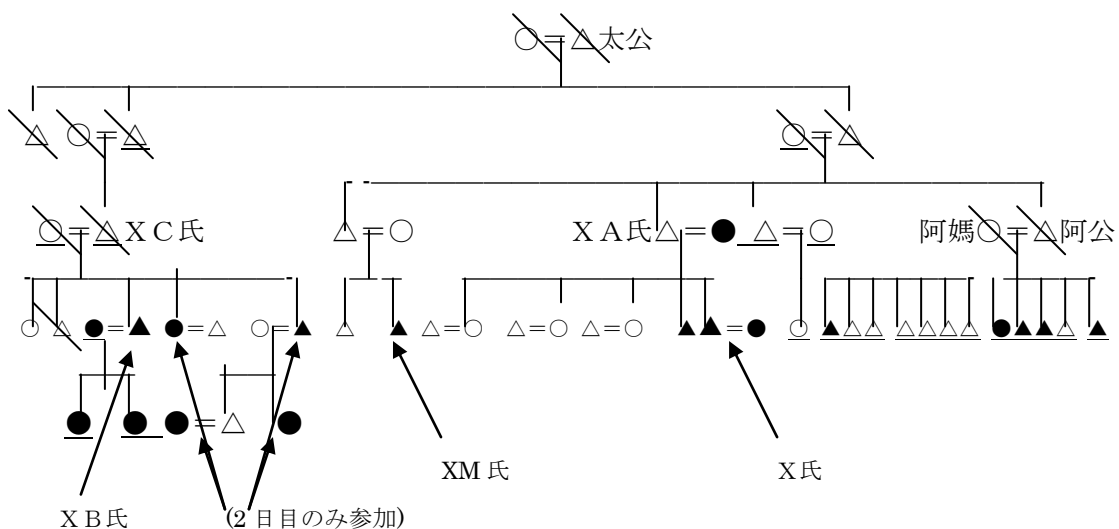
【写真 7-33】四川人に荷物を運ばせる(④)

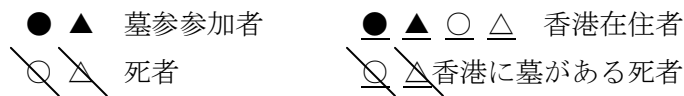


【写真 7-34】XB 氏兄宅での昼食(⑤)

4 月 6 日は、参加者の共通の祖先の祭祀を行なった。XA 氏は①の飲茶のみ参加し、墓参には参加しなかった²⁸。なお、4 月 7 日に関しては、X 氏の先祖は祭祀対象にはなっておらず、XB 家一家の墓参りを、地元に住む X 氏が案内したものである。従って、この日の参加者は、XC 氏の子孫のほかでは、X 氏と XM 氏だけであった(ただし、昼食、夕食には香港に帰った者以外みな参加した)。また、X 家も、後述の R 家も香港人の仕事の関係で、週末の墓参りとなった。

【図 7-1】X 家家系図

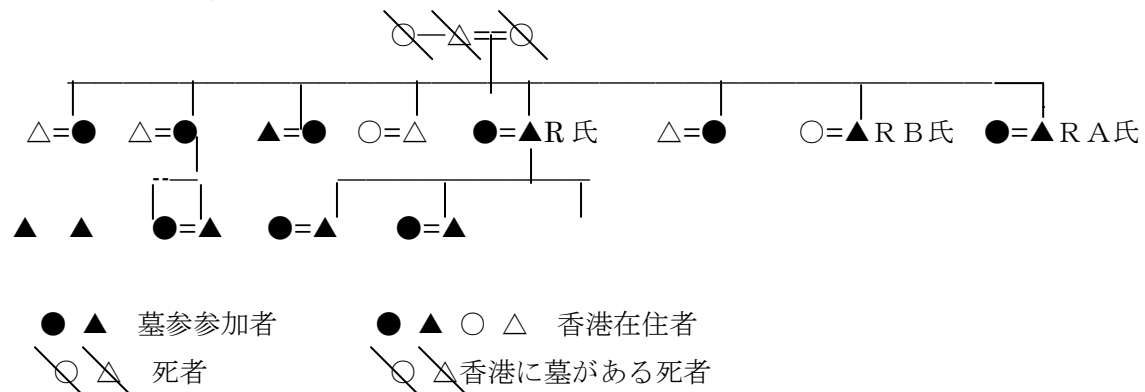




8-3-3 R 家墓参日程

X家の墓参の1週間ほど前、春節時にお世話になったR家の墓参にも参加した。R A氏は46年前18歳で香港へ逃亡。英語は夜間学校で学んだ。その後は塗装、建築業に従事している。R B氏も同じような経歴だが、学校にはいっておらず英語はできないし、文字もあまりかけない。現在のR家の建物はR A氏とR B氏の出資で建てられた。生活費もかなり二人に依存している。R A氏の妻は香港人。広東語話者であり、汕尾話はほとんどできない。R氏姉は、夫に先立たれ、香港で一人年金(月3000元)暮らし。彼女の娘、孫は汕尾にいる。R氏3妹は香港沙田に住む。その夫も汕尾人。1日は夫方の墓参りに参加した。R氏4妹、5妹はともに汕尾のR家近所に住む。R氏には姉がもうひとりと弟がいるが、その姉はすでに亡くなっている。弟は汕尾に住むが、墓参に参加せず(理由は不明)。

【図 7-2】 R 家系図



【表 7-4】 R 家 3 月 31 日 (土)(二月十三)墓参日程

時間	事柄
12:00	R 家に集合。菜茶・だいこんもちを食べる。⑦
13:00	荷物積み込み
13:20	出発。ワゴン車 1 台。バイク 4 台。
13:40	郊外にて下車。徒歩で墓を目指す
14:00	R 氏父の墓着
14:50	移動開始
15:00	R 氏母の墓着。祭祀後金猪、鶏肉等を食べる。⑧
16:20	移動開始

17:00	R家着。
19:30	レストランで食事⑨

7-3-4 表面化する習慣上の差異や違和感

ここでは香港からの汕尾に戻った人びとと、地元の人びとが出会った際に表面化した、習慣上の差異、違和感をとりあげてみよう。

まず、⑦の場面である。

だいこんもちと『菜茶²⁹』を食べた人は以下の通りである。

R氏、その妻、R氏長男とその妻、R氏次男とその妻、R氏3男とその彼女

R氏4妹 R氏4妹の長男と次男 R氏5妹（以上汕尾在住）

RA氏、RA氏妻、RB氏、R氏姉、R氏3妹、3妹の夫(以上香港)

R氏姉の子、孫(ともに汕尾)も食べたが、墓参はせず。他のメンバーは食事後墓参した。



【写真 7-35】食卓に並べられただいこんもちと「菜茶」(⑦)

2007年3月31日筆者撮影

この場面で、R氏長兄の妻が「だいこんもちはずい。『菜茶』も煎り米とピーナッツはいい」と不平をいった。これを聞いたR氏姉は「我々福佬人³⁰はとて『菜茶』が好きだが、香港人はそれほどでもない」といった。汕尾では、菜茶を食べる際、わんこそばのように、客のおわんが空になると間髪いれずおかわりを入れる風習がある。この日も盛んにおかわりをみなのお碗に入れるR氏妻をみて私に「香港ではこうはしない。習慣が違う。香港では自分でいれる。人の箸で入れられたりするのはいやだ」と習慣上の違和感を表現

した。香港移住者であるが、汕尾語もわかる第一世代であるR氏姉は、双方の違いを理解したうえで解説を加えたものと考えられる。その際、「我々福佬人」であり、「菜茶」は汕尾地方文化の代表という語りも同時になされた。

つぎに、⑤の食事の場面である。XB氏妻が「この辺の人は遠方の親戚客を熱心にもてなす。普段そんなに食べていないのに、大金を使う。都市の人はこうではない」と述べ、自分達都市の人間とは、異なる風習をもつ人びととして汕尾の人の接待を理解している。また、この食事を始める際には、部屋の電気がついておらず、XB氏娘(子供)が「暗くて見えない…」といった。しかし、残念ながら部屋の電気をつけても明るさは全く変わらなかった。村においては、部屋の電気の明るさは香港とは異なるため、無意識につぶやいてしまったと思われる。

また、⑤と⑥はあまり時間が経過していない。これは本来昼食であった⑤が、墓参りのため遅めに始まったことが原因である。⑥の夕食開始時には殆んどみな空腹は感じていなかったようであるが、テーブルいっぱい豪華な食事が準備された。「普段食べていないのに大金を使う」というXB氏妻の言葉を、少なくとも普段以上に提供しているという点で、裏付けるものといえよう。

贅沢な外食

①②や⑨の場面では、茶楼での飲茶やレストランでの食事を繰り返している。飲茶も汕尾では高級なので、毎日行くような人はそうはいない。こうした店では、料理の注文をうける部長や会計係は地元人であるが、店のウェイターのほとんどは外地人である。また、そうしたレストラン入り口では物乞いが集まってきていることも多い。

使役される外地人

④の場面では、草刈や荷物運びを志願する四川人がやってきた。彼らは、荷物運びや草刈をして半日墓参りに付き合うことで、一人50元の報酬を得ていた。墓参りをする側からすると、彼らに「仕事、賃金を与えてやっている」という認識である。また、山を歩く途中X氏が彼らに、おまえらのところには墓があるのか？土饅頭か？今ここにいるということとは墓参りしないんだな」という蔑みながらからかった。

ごみ回収をする外地人の子供たち

⑧の場面では、墓の周囲でチャンスをうかがう子供たちがこちらを見ていた。墓場でペットボトルなど資源ごみを回収する子供たちである。R氏一家らは「お供え物を勝手に持っていくな」と普通語で言いつつ、資源ごみ、マントウなどの安価なお供え物や、飴や菓子を与えた。かわいそうな出稼ぎ労働者の子供たちというイメージを持っている。

単純サービス業のみに従事する外地人

③の場面では、脚マッサージを客に施すのは四川人女性であった。レストラン同様、客

の要望を聞き取らなければならない受付と現金を扱う会計係は地元人である。地元人が営業するどの店でも、大事なことは「四川人」には任せない。出稼ぎ労働者は単純な労働だけをさせる存在なのである。

この事例からわかることは、この場合の「四川人」や「香港人」は言語や生活習慣に基づき分類される存在であるということである。人々は日々の生活のリアリティの中で絶えずお互いをカテゴライズする[Jenkins1997]。この場合のカテゴライズの原理は生活習慣や言語という観察可能な差異に基づく分類が主となる。

かつての「水上居民」は、同様のカテゴライズ作業から水上居住という差異を根拠に分類されたものであった。ただし、現在の「漁民」の差異は同じく実際に日々観察された文化的差異に基づいている部分もあるが、それ以外の歴史的要素の積み重ねである部分が大い。その点が異なっているといえる。

おわりに一目に見える差異の消滅と出現

かつて「水上居民」は水上に、陸上の民衆は陸上でそれぞれ居住していた。その当時はそうした居住形態をはじめ、目に見える差異に基づいてカテゴライズが行われていた。

しかし、現在では双方とも陸上に住み、基本的に同じ言語を使用し、春節や清明節など節日の過ごし方も似通っている。

特に、文化的な「新たな他者」である香港人帰郷者や出稼ぎ労働者との対比でみれば、汕尾の陸のマジョリティからすると、汕尾での生活、汕尾の習慣を共有しているがゆえの相対的な文化的距離の近さを「漁民」との間に意識することになるのではなかろうか。従って、本章で紹介した春節、清明節といった「文化的他者」との接点が増える機会は、水上居民と陸上居民との間のかつての差異を消しさる契機になりうるものである。

ただし、水上居民の春節の過ごし方は、「自分達とは絶対に違うはず」という言説がなお存在することに意味もある。民族研究、民俗研究などによって描かれてきた差異は、地域の社会において一定の権威があるため、過去にできあがった「漁民」像は、すぐに消え去ってしまうような性質のものではないのである。

1海豊方言詞典[羅志海 2000]によれば「四川仔(*su tsuang a*)=四川人。貶す意味にもちいる言葉。」である。その他、「北仔 (*pak a*) 北方人。貶す意味にもちいる言葉。」「老蘇仔(*lao sou a*) =江蘇人。広く外省人をさし、貶す意味にもちいる言葉。」「老蘇仔話(*lao sou a ue*)普通話；「藍青官話」(地方なまりのある北京語)、貶す意味にもちいる言葉」などの言葉がある。

2 レストランでも、特定の料理の注文などは、汕尾語でないと難しいので、「部長を呼べ」といって地元出身の責任者を呼んで注文する。また、会計係も出稼ぎ労働者は担当しない。

3 普通語とは北京語を基に制定された共通語。ここで指すのは四川、湖南などの訛りのあ

る普通語。汕尾で身近な汕尾話や広東語に比べると、四川や湖南の方言は普通語に近い
ため、こう認識される。場合によっては四川、湖南等の方言と普通語の両方を話す者もい
るが、汕尾人と話す場合は普通語を話すので、どちらにしても汕尾で彼らは「普通語」を話
す人と分類される。

4 社区とは、コミュニティを中国語にした言葉

5 R氏(1951年生)一家は非漁村民であり、海陸豊方言を話す一家である。旧市街の関帝廟近
くに故居があり、海辺に香港で稼いだ兄達の資金で建てた住まいがある。R氏には香港に
移住した兄二人、姉二人(うち一人は故人)、弟一人、妹が3人(うち一人は香港在住)いる。
母が関帝の童神(童身)だったこともあり、信心深い家である。R氏自身も関帝の童神(童身)
である。当時R氏は妻と三人の息子および長男の嫁と息子と海沿いの家に同居していた(た
だしR氏は、夜は故居で一人寝泊りしていた)。童身とは霊媒で、自らある神のつき物であ
ると考え、神を呼んで言葉を話したり、占いをしたり、病気を治したりする人[周玉蓉
2004:42]であるが、彼の童神としての仕事は、R氏の妻曰く「ボランティアのようなもの」
であり、収入の大半は香港の兄の送金に頼っていた。息子3人も成年には達しているが、
あまり安定した収入は得ていない。筆者は2006年の春節時にR家の故居の一室に住み込み、
調査を行った。

6 X氏(1966年生)一家は漁村に住む。海陸豊方言を話す。X氏実兄は漁村理事会理事長。X
氏は幼いころ養子にでたため兄とは姓がことなる。父、養父とも漁業をしていた。父はX
氏が生まれる前に海難事故で亡くなる。養父XA氏(1937年生)は2010年まで現役漁師であ
った。養父母には男子一人、女子三人の実子がいる。薬物使用で服役経験あり。現在X氏
は海産物売買、養殖、露天商などを営む。妻と長女(2007年生)、養父と居住。筆者は2007
年11月から2008年8月までX家に住み込み調査を行った。また、2008年春節時にも再訪
した。

7 男の神様。ここでは水仙爺のこと。

8 もち米や小麦粉で作った皮の中に、砂糖やピーナッツで作った餡を入れて揚げたもの

9 ただし、最近の若者や子供はピーナッツ餡やゴマ餡を「まずい」といってほとんど食べ
ない場合が多い。また「油角」なども含めてこれら正月のお菓子は「太熱気」な食べ物か
多いので、食べすぎに気をつけたり、涼茶を飲んだりして「バランス」をとる。

10 もち米粉に砂糖などをまぜてを蒸して作る食品。

11 蒸しパンケーキのようなもの。もち米粉あるいは小麦粉にベーキングパウダー、砂糖を
加えて作る。うまくできたものは開いた花の形をしている。

12 米粉に砂糖などと配合した原料を染み込ませて生地を作り、四角い木製の容器に入れて
蒸したもの。たいへんパサパサしている。

13 甜糕(課)、発糕、松糕の三首は海豊民間伝統年糕であると[羅志海 1995:88]にもある。

14 手書きであるか、既製品であるかの違いはあるが、これは個人の志向の問題である。漁

村でも手書きのものを貼る家もあるし、陸上居民でも既製品を貼る家はたくさんある。

15 農曆の 2005 年末は 30 日はなかったので、12 月 29 日(西暦 2006 年 1 月 28 日)が一年の最後の日であった。

16 主に魚肉(鱸の場合が多い)を原料として作った団子。「年々有余」の「余」と「魚」が同音であることから、縁起物とされ、正月によく食される。自分達でつくことも多い。

17 旧宅は漁村にある。陸上がりした際に住んだ家。長屋風の建物の 2 階である。実兄一家は現在汕尾内にある高級マンションに住んでおり、節日にのみ旧宅に戻ってきて祖先祭祀をする。

18 筆者は家では何もしないと聞いていたので、廟に出かけていた。従って、爆竹跡を確認したのみである。

19 広東省で発行される夕刊紙。羊城は広州の別称。

20 新しい神像などに魂を入れる儀式。

21 なお、牡蠣は「水菜」という名をつけられ、精進料理の際唯一食べてよい動物である。

22 ただ、前述のように、徒弟とその子供たちと廟に行き、そのまま徒弟宅で食事ということになったので、家族とではなく、徒弟親子との食事となった。

23 日野は「香港人は、好ましく誇らしい文脈で中国を語るときは「中国」が使われ、その反対にネガティブな意味合いを含む語り方には「大陸」が使われる傾向がある。つまり、自分をそこに同一化したい中国は「中国」と呼び、一線を画したい中国は「大陸」と呼ぶ」[日野 1997:214-215]と述べているが、ここでの R B 氏も「大陸唔得(大陸はだめだ)」の連呼によって、香港人からみた、自己価値観とは同一化し得ないネガティブな側面ばかり目立つ故郷を嘆いているといえよう。

24 汕尾では高級タバコに分類できる。

25 せっかくの高価な用具であったが、R 氏はその後、兄から送られたアメリカ製の高級塗料を、自宅にかざってある仏像の艶出し塗装に使うなどしたため、現金収入には結びつかなかった。

26 死者は生者と同じものを必要とする。という原則はここでも変わらない。祭祀用香港ドル、人民元などのみならず、衣服、パスポート、扇風機、時計、携帯電話など多岐に及ぶ。

27 子豚の丸焼き。墓参りには欠かせない。

28 X A 氏と妻は、喧嘩をしてもう数十年会話をしていない。そのため、同じ場に居合わせないようにしており、妻が参加した墓参りには X A 氏は参加しなかった。逆に X A 氏の妻は X A 氏が参加した飲茶には参加していない。

29 汕尾の名物とされる。お茶に食塩を加え、ピーナッツ、ゴマ、煎り米、ねぎ、ニラ、ホシイカ、ホシエビなどを入れるもの。廟などでもよく振舞われ、空いたお椀を持っているとおかわりを入れられてしまうので、食べたくないときにはお椀を置いてその場を立ち去らなければならない。

30 ここでは、「福建人」ではなく、また「潮汕人」も含まない。「海陸豊人」「汕尾人」を指す。香港でよく見られる分類用法。

終章 結論—消え去る差異、生み出される差異

はじめに—本章の内容

本論は、広東省汕尾の事例をもとに元水上居民である「漁民」を分析対象とし、周囲のマジョリティによって構築されてきた、彼らをめぐる文化的差異による境界がどのように維持あるいは変遷してきたのかを明らかにするものである。具体的には、まず先行研究によって描かれてきた中国の水上居民像の形成と再編について論じた。それから、差異の境界を作り出す過程においてどのような「漁民」像が描かれてきたのかについて様々なレベルに着目し、その差異化のされ方を論じてきた。本章では、これまでの議論を総括した上で、現代汕尾の様々な水上居民像を構成する要素を分析し、結語としたい。

第1節 水上居民像の形成と再編

本論においては、「民族」「エスニック・グループ」との違いを踏まえて、前山隆のエスニシティ定義を参考に、以下のように定義した。それは、エスニシティとは、国家の枠組みの中で、出自や過去、文化的な特質を理由に異質と思念される人びとを範疇化する際の、自己規定あるいは他者規定の原理であるという定義である。この定義に基づいたエスニシティ概念を用いて、様々な水上居民像の分析を試みた。ここでいう水上居民像とは、水上居民に対して、水上居民以外からの視点によって描かれたイメージである。

古文献に現れた「蜑」から出発した水上居民研究は、「民族」概念の形成の影響を受け、様々な記述をされた。そのなかで、「蜑」は差別的呼称であるため、水上居民への改称が行われた。また、民族識別工作によって水上居民は「漢族」とされた。しかし、その後の記述においても「系」の意識が働き、水上居民は祖先が「異民族」であるのだから、その子孫も「異民族」「少数民族」とするものもあった。そのような、祖先が「異民族」とする意見は、文献に現れた「蜑」を根拠としたものであった。

一方、香港人類学においては、ウォードによる「意識モデル」研究を受け、水上居民は「漢族」とであるとされた。その根拠は「伝統的であると信じられるモデル」の共有であった。しかし、それは「残された中国」を求めてやってきた研究者が保持していた「伝統中国」イメージと、香港のおかれた社会的文脈に基づいて構築されたモデルだとも指摘することができ、その具体的な内容は不明瞭であった。また、水上居民は、「客観的文化内容」の一致によって陸上居民と同化するとしたため、住民の自己意識に着目した研究を行っていないが、「客観的文化内容」が各グループを弁別する指標となってしまう。そのため、水上居民は「漢族」とであるとしながら、却って、後の研究においてはそれぞれのグループの存在を自明のものとして描く結果へと導くこととなった。

しかし、1970年代以降、「客観的文化基準」によってエスニック・グループが存在してい

るという認識は改められ、相互の関わり合いの中から生まれるエスニシティを読みとる方向へ研究は移り変わってきた。

第2節 ウォードを越えて

水上居民は「民族」であるのか否か。あるいは、水上居民は「漢族」であるのか、「異民族」「少数民族」であるのか。このような問いに対して、人類学者が「客観的」指標を材料に議論することは、エスニシティ研究にはならない。もちろん、中国では「民族」と認定されるか否かは人々の生活に影響を与える。人類学者、社会学者、歴史学者が「民族」認定作業に大きな影響を与えることも確かである。しかし、エスニシティの境界について論じるならば、「客観的文化内容」よりも、人々の自己認識、あるいは人々が周囲をどう認識しているのかに着目した研究が必要である。

そのような視点から振り返ってみると、ウォードの「意識モデル」研究の意義は大きい。水上居民の自己意識に着目し、自己意識という視点から「漢族」であり、水上居民でもあるという、その意識の重層性を説明したことは非常に評価される。ウォードの「意識モデル」研究は、「漢族」がその内部に多様性を保持しながら、それぞれが「伝統的であると信じられるモデル」に高い価値を認めることによって、「漢族」であるという意識をもつことが可能であることを説明しえたため、漢族のサブ・グループを研究する人々に数多く引用されることとなった。

また、ウォードが、水上居民も「伝統的であると信じられるモデル」に高い価値を認めていることから「水上居民＝漢族」であるとしたことにより、水上居民が「漢族」であることは研究上の前提となった。

しかしながら、ウォードは、水上に住む人＝水上居民であり、陸に登り文化的にも陸上の「漢族」と同じになれば、水上居民も陸上の「漢族」に同化するという視点も保持していた。そのような視点に対して、木内裕子も指摘しているように、エスニシティを考える際には人々の自己認識を考察するだけでは不十分であり、周囲からどのように認識されるのかにも着目する必要がある[木内 1988]。

このような問題意識に沿って、「疍民差別」の原因を漢族の農耕中心主義によるものだと断じた何家祥の研究は、地域のマジョリティが水上居民にどのような視線をなげかけてきたのかを整理したものである[何家祥 2005]。また、長沼さやかも「水上居民とは、広東人の強烈な中華アイデンティティによって宗族社会を縁取りするために維持されてきたマイノリティ・グループなのである」[長沼 2010:247]と述べており、珠江デルタにおいて、水上居民の周囲にマジョリティとして存在する広東人宗族社会の視線が水上居民というカテゴリーを作り出していることを指摘している。

水上居民への視線ということであれば、これまで「蜑」という一つの文字で書かれた人々を「民族」とすることに反発しながら、日本の研究者たちも無意識に日本語の「民族」の

イメージをエスニシティに重ねていることがあった。例えば、可児弘明は「蛋民の異民族出自説について」[可児 1972]の中で以下のように述べている。

こうした居住地の高低差、たとえば広東省における山地住民の客家、平地住民の広東人、水上住民の蛋家は、ちょうど鳥類などの棲みわけ現象に似ている。客家は山地に抛り、広東人は平地に抛り、蛋家は水上に抛り、それぞれ餌をわけあっていたといってもよい。こうした関係の下で、自己の居住地を犯されず、また他者のそれを犯さず、自己の餌を掠められずまた他者のそれを掠めないためには、山地住民、平地住民、水上住民の三カテゴリーに応じて自己の帰属を明確にし、他者と区別することが必要であったにちがいない。この点で最も忠実であったのは水上住民である。山上人、岸上人の呼称にそのことがよく投影している[可児 1972:19-20]。

一方、この三カテゴリーは旧中国の序列体系にも関係にも関係しており、平地住民に優位が与えられ、逆に山地住民と水上住民が劣位に位置づけられてきたことはよく知られている。たとえば科挙の地方試験において客家は著しく不利に扱われ、蛋家に至っては受験資格すら与えられていなかった。この社会的な格づけに密着し、ある意味では説明理論となって社会を動かしていたのは、山地、平地、水上の棲みわけをエスニックなちがいに対応させた解釈であったといってもよい[可児 1972:20]。

それでは、一体なぜ異民族出自が説かれてきたのであろうか。異民族出自説は、異民族の血を引くものであるから山地や水上に住むべきであって、平地において平地住民である中国人と混住できないのだという棲みわけの説明理論と表裏するものである。平地はどこよりも安全で生産性が高かったから、一方では山地住民の平地侵入におびやかされるとともに、他方では水上住民の陸上りにも影響されるおそれがあった。こうしたおそれにたいして、平地の独占を計るためには、棲みわけ理論を強制せねばならない。そのためにくりかえされたのが、客家や蛋家の異民族出自説であったといえる。もともと政治的なものであって、平地住民の自衛的動機に出たものだと推測されるのである。この際、中国史上には、たまたまと蛋とよぶ異民族が揚子江中、上流にいたので、この蛋が水上住民の異民族出自のよりどころとした利用されたことも想像にかたくないのである[可児 1972:27]。

日本語で「血が繋がっている」というような「系」の意識を人々（特に陸上側）が持ち、再生産しつつ利用しているという指摘は正しい。しかし、可児のいう「エスニックな」という表現には日本語の「民族」のイメージが重なっている。日本語の「民族」にも「祖先を同じくする」「血を共有する」というイメージが強く存在し、日本では「日本民族でないことが差別」であり、中国（華南）では「漢民族でないことが差別」という共通点があるだけに可児の表現は、妥当性を持つようにみえる。

しかし、本論では「エスニックな」という表現を、前山の「思念された異質性」におい

でも使用するという立場をとる。ここで重要なのは、祖先が実際に同じなのか異なるのかといったことではなく、人々が異質性をどのように考えているかなのである。

以上整理したように人々が、自己および周囲の他者をどう認識しているのか。その認識に基づいて、どのような行為が行われているのか。エスニシティが思念された異質性であるならば、それはどのように思念されるのか。これらの問題に着目した研究を行う必要がある。

スールー諸島周辺では、イスラームの受容の程度が民族集団の認識基準になるとする報告がある[三浦 1988]。また、床呂はエスニシティが歴史的に形成され、歴史がそのエスニシティを再編するという動態的過程を西欧側、および現地の様々な歴史の語りの分析を通じて描いている[床呂 1992]。このように、「民族」のあり方は、人々が認識することによって形成され、再編されていくものである。人々が差異を認識することによって「エスニシティ」が発生する。研究者はその認識を読み取って論じる必要がある。その際、その地域が置かれている政治的、経済的状況を把握しておくことが必要なのはいうまでもない。

そこで、本論の第3章と第4章においては、広東省汕尾を事例に、当地の「漁民」がこれまでたどってきた政治的経済的変化の歴史を復元することを試みた。陸上がりや漁業の集団化、漢族としての民族籍の決定、香港などへの密輸密航の往航、廟の復興など「漁民」をめぐる歴史的変遷の中で、彼らの文化的差異も消え去ったり、生み出されたりしてきた。

次節では、本章第5章から第7章での分析を踏まえて、そうした時代の経過とともに起こった変遷の中で、汕尾の「漁民」と周囲との差異がどのように消失し、どのように生成したのかを整理する。

第3節 現代汕尾の水上居民認識を構成するもの

ここでは、汕尾の「漁民」について、陸上のマジョリティとの境界を作り上げたり、揺さぶったりする要素を時代順に並べ、彼らと周囲との差異を生み出した要因をAとし、周囲との差異を消したり、見えにくくしたりする要因をBとして整理する。

- ① 中華民国以前の段階では、漁業という生業と、水上居住という居住形態によって、差異化が図られていた。A。
- ② また、歴史家たちは、そうした水上居民に対し、「蜑」という文字をあてて文献上の記録に残した。A。
- ③ 清朝期における民籍ではなく、それ以外という行政的に区分された身分。A。
- ④ 中華民国期に入ると、日本経由でから「民族」概念が中国にも導入される。その結果、蜑は「民族」であるとの記述がなされるようになった。A。
- ⑤ 1950年代「科学的」「客観的」な民族識別工作により、「蜑」は「民族」ではなく、漢族の一部とされた。ただし、政府は被差別階級として援助対象にした。A。

- ⑥1950年代から80年代にかけて政策的陸上がりが進み、水上居住ではなくなった。㊦。
- ⑦陸上がりの結果「漁村」に集住。「漁村」の住民としての「漁民」の区分が可能に。㊤。
- ⑧物資の支援等を得て、マジョリティとの経済的差異が縮小する。㊦。
- ⑨1980年代以降、生業の多様化がすすみ①の生業による区分も薄らぐ。㊦。
- ⑩香港人帰郷者、内陸からのでかせぎ労働者という、より大きな文化的差異のある存在の登場㊦。
- ⑪1990年代以降、「漁村」としての祭祀活動㊤¹。
- ⑫1990年代以降、学术界に「族群」概念が導入され、「民族」でなくとも、「族群」たりうることになり、エスニック・グループとしての記述が再度可能に。㊦。
- ⑬経済力を付け、漁村外にマンションを購入して住む「漁民」の登場。㊦。
- ⑭観光開発にて政府などにより「漁民文化」への着目がなされる。㊤。

時代が下るにつれて現れてきた新しい要素②～⑬は、もちろんそれまでの認識を全面的に塗り替えるのではなく、ある種の積み重ねをなす材料となる。その中では、㊤の要素が加わるたびに、「漁民」としての範疇化が積み重ねられていく。これが水上居住というもとの差異化の基準がなくなっても、区分されつづける仕組みである。こうして、「陸に住む漁民」や「漁業をしない漁民」といった表現ができあがる。

②～⑬の要素のうち、差異を消し去る㊦の要素は、⑥⑧⑨⑬のように、いずれも日々の社会生活において現実に観察可能な差異であると指摘できよう。一方、差異を生み出していく㊤の要素には、②③④⑥⑫など、直接観察可能な可視的なものではなく、思念されたものか、思念されたものである学術を背景とした観光開発である⑭などがあり、直接見えない要素によって差異化が図られていることがわかる。また、水上居住をはじめとする目に見える差異は時代が下るにつれて減少し、それに反比例する形で「歴史」など現実には目に見えない差異を根拠に境界が維持されているのである。

ただし、どれに重きをおいて解釈するのかは状況依存的であり、主体による選択もある程度可能なものである。例えば⑪は、漁村を単位として活動しており、その意味では、漁村の人としてのアイデンティティ強化につながりうる。しかし、その祭祀の目的として「中国の伝統」に従って行なうべきことをするというのを彼らが強調した場合、それは中国人意識を強めるものにはなっても、漁民意識とは関係しないことになる。また、⑭のように、観光開発による「漁民文化」への注目は差異化の契機を作りだすが、それを漢族の一地方文化と位置づけることによって、差異化を拒むこともまた可能である。もちろん、名和が「民族に関する全ての語りは、先行する語りに制約されると共に、他者に向けられている限り、その成否は他者の同意如何にかかっている」[名和 2002:54]と述べているように、他者の同意がなければ、その語りは社会的な効力を発揮しない。

結語—作業仮説としてのエスニシティ

E・リーチは、概念の普遍性に対して批判的であった。ただし、個別な事例でそれを深く探求することは重要としている。婚姻の普遍的定義がいかに困難か、を力説したあと、彼は次のように述べている。『結婚』、『家族』、『宗教』といった言葉は、通文化的枠組みからみると、たいした意味をもたない。しかし、そうした諸範疇に当てはめられるような制度に出現する関係の諸様式は、常に人類学者のもっとも綿密な注意を惹きつける重要な様式である」[リーチ 1991:276]。

リーチの言うように、全世界に共通する「エスニシティ」概念などは、構築しがたいものなのかもしれない。では、エスニシティを探求するのはどうしたらよいのであろうか。

「厶」あるいは「漁民」の例でいえば、歴史学的手法により、各時代の各地域における「厶」「漁民」に位置づけの変遷を様々な資料から探求することと、それらの積み重ねの上になりたつ現代の各地域における「水上居民」「漁民」の位置づけの探求の双方が行われて初めて、水上居民のエスニシティが説明できる。少なくとも本論が分析の対象としてきた汕尾においては、現在までのところ、①～⑭の諸要素の積み重ねにより構成されると説明できよう。

また、それらは大まかに分類すれば、「歴史」など目に見えないものを用いた概念的差異化と、日々の生活上観察可能な差異による差異化の2種類に分類できる。本論第6章で指摘したように、概念的な差異化で大きな割合を占めるものには、民族研究、民俗研究などでなされる学術的差異化がある。本論1章と2章で水上居民像の創造と再編を検討したが、そのような学術的に作り上げられたさまざまな水上居民像は、各地域社会にも様々な回路を介して影響を及ぼすのである。なお、そうした研究は、中国においては歴史文献を根拠に語るスタイルがとられることが多い。そのため、過去の文献における語りを再生産する傾向があり、政府の観光開発もこれを根拠として行なわれるといえよう。

もうひとつには日々の暮らしの中での範疇化が存在する。範疇化に用いられるのは、人々の生活上観察可能な具体的な文化的差異である。例えば言語であり、居住形態、生業などもそれに該当する。このように、日々の暮らしの中での範疇化は、学術的差異化が再生産を志向するのに比べ、変化しやすい傾向がある。

さらに、陸上がりによって水上居民最大の特徴であった水上生活を行わなくなって以降も、⑨、⑬など、現実には生活上観察可能な差異は近年確実に減少しているといえる。それに加え⑩のようにより大きな観察可能な差異をもつグループが出現したこともあり、そのまま水上居民と陸上のマジョリティの社会的境界が消滅すれば、彼らのエスニシティは消えることになる。しかし、その境界が残存している場合、その差異化の根拠は歴史へと求められ、目には見えない差異が強調されることとなる。そうした不可視の差異構築に寄与するのが学術的差異化の諸構築物であると指摘できよう。

現在では、陸上ガリを済ませ、さらに既に「漁業」に従事しない者も存在する汕尾の「漁民」は、なぜ「漁民」と呼ばれ続けるのか。彼らの自他境界の消長を考察し、そのメカニ

ズムを解明することが本論の目的であった。その結論としては、現実には観察可能な差異が消えつつあっても境界が維持される根拠として求められるのは、歴史であり、それを強化するのは学術的諸構築物であるということである。

ただし、文化が消費対象となっている現代では、学術によって描かれたイメージを利用するために、日常の文化的差異をイメージにあわせていくような動きもある。こうした動きに関しては、今後も注視が必要であろう。また、本論においては、漁業の現場をはじめとする職場でのエスニシティや、行政との折衝などでおこるエスニシティについて考察することはほとんどしていない。さらに、結婚式、葬式などの人生儀礼についても考察が必要である。その他、汕尾など広東省東部から福建省にかけての「漁民」に広まっていたとされる、彼らの「祖先モンゴル族伝承」についても考察することができなかった。そして、本論では調査中に撮影した写真も合わせて紹介したが、撮影者の技術不足により、調査地の魅力を十分に伝えることのできるものであるとはいいい難いものが多く、改善が必要である。それらは今後の課題としたい。

¹ ⑪は、「漁民」がまとまって祭祀活動をすることにより、グループとして可視化される契機となりうるものではあるが、中国の、あるいは汕尾の伝統にのっとり祭祀活動をしているというだけで、「漁民」としての独自性を強調しようとしているわけではないことに留意しておく必要がある。

参考文献

日本語(著者五十音順)

青柳まちこ

- 1996 「『エスニック』とは」 青柳まちこ(編・監訳)『「エスニック」とは何か』東京:新泉社, pp.8-21。

足羽與志子

- 2000 「中国南部における仏教復興の動態—国家・社会・トランスナショナリズム」 菱田雅清(編)『現代中国の構造変動 5 社会—国家との共棲関係』, pp.239-274。

綾部恒雄

- 1985 「エスニシティの概念と定義」 綾部恒雄(編)『文化人類学 2』京都:アカデミア出版会, pp.8-19。
2000 「民族について」 綾部恒雄ほか(編)『世界民族事典』東京:弘文堂, pp. xv-xx II。

安藤正士

- 1995 「民族」 辻康吾、加藤千洋(編)『原典中国現代史 第4巻 社会』東京:岩波書店, pp.64-90。

伊藤亜人

- 1983 「漁民集団とその活動」『日本民俗文化大系 5 山民と海人—非平地民の生活と伝承—』東京:小学館, pp.317-360。

稲村務

- 2002 「中国ハニ族の『支系』について—民族識別と『支系』概念の整理—」『歴史人類』(30):159-184。

内堀基光

- 1989 「民族論メモランダム」 田辺繁治(編)『人類学的認識の冒険—イデオロギーとプラクティス—』東京:同文館出版, pp.27-43。
1997 「序 民族の意味論」 内堀基光ほか(編)『民族の生成と論理:岩波講座文化人類学 5』東京:岩波書店, pp. 1-28。

エーバーハルト, W. (君島久子ほか訳)

- 1987 『古代中国の地方文化:華南・華東』東京:六興出版。

(Eberhart, W. 1968 *The Local Cultures of South and East China. Translated from Germany.*)

王崧興

1986 「漢民族の社会組織」 竹村卓二(編)『日本民俗社会の形成と発展—イエ・ムラ・ウジの源流を探る—』東京:山川出版社, pp.147-167。

1994 「中国人—その中心と周辺—」 黒田悦子(編)『民族の会合のかたち』東京:朝日新聞社, pp.241-261。

王崧興、瀬川昌久

1984 「漢民族の移民とエスニシティ—香港、台湾の事例をもとに—」『民族学研究』48(4):407-417。

大橋健一

1997 「香港都市社会研究の展望と課題—人類学と社会学の分業を超えて—」 瀬川昌久(編)『香港社会の人類学』東京:風響社, pp.111-135。

大林太良

1995a 「中国辺境諸民族の文化と居住地—エーバーハルト説の紹介と評価—そのⅠ.概観」『国立民族学博物館研究報告』20(2):313-356。

1995b 「中国辺境諸民族の文化と居住地—エーバーハルト説の紹介と評価—そのⅡ. 南方辺境諸民族」『国立民族学博物館研究報告』20(3):455-500。

岡本雅享

1995 「『中華民族』論台頭の力学—民族識別との関連を中心に」『部落解放研究』(107):74-97。

1999 『中国の少数民族教育と言語政策』東京:社会評論社。

小川博

1969-71 「中国史上の蟹—蟹(蛋)についての諸学説について (一) ~ (五)」『海事史研究』東京:海事史研究会。

小田亮

1995 「民族という物語」 合田・大塚(編)『民族誌の現在——近代・他者・開発』弘文堂, pp.14-35。

笠井正弘

- 1998a 「日本『民族』」原尻英樹(編)『世界の民族—「民族」の形成と近代』東京:放送大学教育振興会, pp.71-91。
- 1998b 「多様性の日本」原尻英樹(編)『世界の民族「民族」の形成と近代』東京:放送大学教育振興会, pp.92-107。

可児弘明

- 1970 『香港の水上居民』岩波書店。
- 1972 「蜃族出自説をめぐって」『中国大陸古文化研究』6:19-27。
- 1993(1986) 「良賤制度下の蜃戸について」西順蔵、小島晋治(編)『増補 アジアの差別問題』明石書店, pp.300-338。

兼重努

- 2008 「県級『民族誌』における民族表象—広西三江トン族自治県の事例から」塚田(編)『民族表象のポリティクス—中国南部の人類学・歴史学的研究』風響社, pp.89-125。

河合洋尚

- 2007 「客家風水の表象と実践知—広東省梅州市の囲龍屋を例として」『社会人類学年刊』(33):65-94。
- 2012 「広東省東江流域における客家文化の創造と景観建設」瀬川、飯島(編)『客家の創世と再創世』(仮題)風響社。(未刊行)。

川口幸大

- 2004 「現代中国における清明節の墓祭祀」『東北人類学論壇』3:33-48。
- 2006 『文化をめぐる国家と村落社会の相互交渉—東南中国における死者儀礼・神祇祭祀・宗族組織を通して』東北大学文学研究科博士論文。
- 2007 「現代中国の村落における春節」『東北人類学論壇』6:23-38。
- 2009 「清明節—中国の墓参り」『季刊民族学』127:94-103。
- 2011 「廟と儀礼の復興、およびその周縁化—現代中国における宗教のひとつの位相」小長谷、川口、長沼編『中国における社会主義的近代化—宗教・消費・エスニシティ』勉誠出版, pp3-26。

韓錦春、李毅夫(辻田智子訳)

- 1996 「中国語の『民族』ということばの出現と初期の使用例」『立命館言語文化研究』7(4):100-115。

ギアーツ, C. (板橋作美訳)

1987 「統合的革命—新興国における本源的な感情と市民政治—」『文化の解釈学Ⅱ』東京: 岩波書店, pp.112-207。

(Geertz, C. 1963 “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States.” Barber, B. and Inkeles, A. (ed) *Stability and Social Change*. pp.105-157.)

木内裕子

1988 「香港水上民をめぐる漢族意識」末成道男編『文化人類学 5』京都: アカデミア出版会, pp.64-171。

岸本美緒

2003 「清代における『賤』の観念—冒捐冒考問題を中心に」『東洋文化研究所紀要』(144) :81-131

祁慶徳 (田宮昌子訳)

1998 「中国民族学の歴史と今後の展望」愛知大学現代中国学会編『中国 21』(3):155-168。

金柄徹

2003 『家船の民族誌—現代日本に生きる海の民—』東京: 東京大学出版会。

グレーザー, N. = D. P. モイニハン (内山秀夫訳)

1984 『民族とアイデンティティ』東京: 三嶺書房。

(Glazer, Nathan and Moynihan, Daniel. P. 1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass: Harvard University Press)

桑田六郎

1944 「文獻に現はれた蜃族と蜃戸」太平洋協会編『太平洋圏 民族と文化 上巻』pp.435-448。

コーエン, エイブナー (山川偉也、辰巳浅嗣訳)

1976 『二次元的人間—複合社会における権力と象徴の人類学』京都: 法律文化社。

(Cohen, A. 1974, *Two-Dimensional Man: an Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles)

コーエン, ロナルド (百瀬響、行木敬訳)

1996 「部族からエスニシティへーエスニシティ:人類学における問題と焦点」 青柳まちこ
編・監訳 『「エスニック」とは何か』 pp8-21。

(Cohen, R. 1978 “Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology.” *Annual Review of Anthropology* (7):379-403.)

蔡志祥

1987 「地を洗い疫病をはらう太平清醮」『季刊民族学』(40):85-105。

1988 「醮祭の人名リストに見られる親族の範囲」『文化人類学 5』 京都:アカデミア出版, pp.129-150。

2000 『打醮香港的節日和地域社会』 香港:三聯書店。

志賀市子

1997 「都市社会香港における葬儀の担い手の変化—『喃嘸佬』から『経生』へ—」 瀬川
昌久(編)『香港 社会の人類学—総括と展望—』 東京:風響社、pp.163-191。

2002 「広東海陸豊地域の民俗宗教」『東京成徳大学研究紀要』第9号:1-17。

2007 「広東省農村における祭祀組織の復興と現状」『中国東南部における宗教の市場経済
化に関する調査研究—コンテキスト分析による』 佐々木伸一代表科学研究費研究
成果報告書, pp.83-105。

斯波義信

2002 『中国都市史』 東京大学出版会。

清水昭俊

1992 「永遠の未開文化と周辺民俗—近代西欧人類学史点描—」『国立民族学博物館研究報
告』17(3):417-488。

白鳥芳郎

1965 「華南少数民族の生業形態の分析と類型」『中国大陸古文化研究』(1):73-86。

シンジルト

2003 『民族の語りの文法—中国青海省モンゴル族の日常・紛争・教育—』 東京:風響社。

新免康

2001 「ウイグル人民族主義者エイサ・ユスブ・アルプテキンの軌跡」 毛里和子(編)『現代
中国の構造変動 7 中華世界—アイデンティティの再編—』 東京:東京大学出版
会, pp.151-178。

末成道男編

1995 『中国文化人類学文献解題』東京:東京大学出版会。

スキナー・ウィリアムズ(山本一訳)

1988 『東南アジアの華僑社会—タイにおける進出・適応の歴史』

(Skinner William G 1957(1962) *Chinese Society in Thailand :an analytical History*)

鈴木二郎

1976 「エスニシティの新しい意味」『社会人類学年報』(2) :62-78。

鈴木正崇

1993 「創られた民族—中国の少数民族と国家形成—」飯島茂(編)『せめぎ会う民族と国家』
アカデミア出版会, pp.211-238。

1998 「『民族意識』の現在—ミャオ族の正月」可児ほか(編)『民族で読む中国』朝日新聞
社, pp.143-182。

鈴木満男

1990 「玖魚佬」『民族学研究』55 (1) :69-75。

スミス, A. (巢山靖司、高城和義訳)

1999 『ネイションとエスニシティ—歴史社会学的考察—』名古屋:名古屋大学出版会。

(Smith,A.D.1986, *The Ethnic Origin of Nations*. Blackwell)

瀬川昌久

1985 「打醮—まつりにあられる香港の村の素顔」『季刊民族学』(33) :20-35。

1986 「客家と本地」『民族学研究』51(2):111-140。

1991 『中国人の村落と宗族—香港新界農村の社会人類学的研究—』東京:弘文堂。

1996 『族譜—華南漢族の宗族・風水・移居』東京:風響社。

1997a 「香港新界の宗族村落—生きた化石における伝統の再生」瀬川昌久(編)『香港社会の
人類学—総括と展望—』東京:風響社, pp.17-38。

1997b 「人類学における親族研究の軌跡」青木保他(編)『岩波講座文化人類学 第4巻 個
からする社会展望』東京:岩波書店, pp.28-60。

1998 「中国の漢族—世界最大の『民族』とその内部多様性」原尻英樹(編)『世界の民族—
「民族」形成と近代』東京:放送大学教育振興会、pp145-163。

1999 「香港中国人のアイデンティティ—」末成道男(編)『中原と周辺—人類学的フィールド

ドからの視点一』東京:風響社, pp.27-40。

- 2002a 「中国南部におけるエスニック観光と『伝統文化』の再定義」瀬川昌久(編)『文化のディスプレイー東北アジア諸社会における博物館、観光、そして民族文化の再編一』東北アジア研究センター叢書(8):135-174。
- 2002b 「中国南部のヤオ族と「盤王節」にみるその民族文化表象について」瀬川昌久(編)『文化のディスプレイー東北アジア諸社会における博物館、観光、そして民族文化の再編一』東北アジア研究センター叢書(8):175-214。
- 2002c 「広東省海豊県の地方文化と宗族」『東北アジア研究』(6):1-25。
- 2012a 「漢族の中の多元と一体ー近 100 年における客家アイデンティティの動態を例に」瀬川昌久(編)『近現代中国における民族認識の人類学』京都:昭和堂, pp202-226。
- 2012b 「少数民族籍客家ーエスニック・グループの自明性と曖昧性」瀬川飯島(編)『客家の創生』(仮題)風響社。
- 2012 c 「客家エスニシティーの動態と文化資源」、武内房司・塚田誠之(編)『中国における文化資源』(仮題)、出版社未定。

関恒樹

- 2007 『海域世界の民族誌ーフィリピン島嶼部における移動・生業・アイデンティティ』世界思想社。

関根康正

- 2006 『宗教紛争と差別の人類学ー現代インドで〈周辺〉を〈境界〉に読み替える』世界思想社。

芹沢知広

- 1997 「公共住宅・慈善団体・地域アイデンティティーー戦後香港における社会変化の一面ー」瀬川昌久(編)『香港社会の人類学ー総括と展望一』東京:風響社, pp.137-161。
- 1998 「文化とアイデンティティー「香港人」「香港文化」研究の現在」青木保ほか(編)『岩波講座文化人類学』第 13 巻, pp.143-171。
- 1999 「空間の消失と多中心的な文化のゆくえー香港人類学素描」三尾裕子(編)『東アジアにおける文化の多中心性』東京:風響社, pp233-263。

曾士才

- 1998 「中国のエスニック・ツーリズムー少数民族の若者たちと民族文化ー」愛知大学現代中国学会(編)『中国 21』(3),43-68。
- 2001 「中国における民族観光の創出ー貴州省の事例からー」『民族学研究』66(1),87-105。

高山陽子

2007 『民族の幻影—中国民族観光の行方—』 東北大学出版会.

竹沢泰子

1994 『日系アメリカ人のエスニシティ』 東京:東京大学出版会。

竹村卓二

1983 「少数民族の歴史と文化」 橋本萬太郎編『漢民族と中国社会』 東京:山川出版社,
pp.325-364。

田仲一成

1981 『中国祭祀演劇研究』 東京:東京大学出版会。

1985 『中国の宗族と演劇』 東京:東京大学出版会。

張兆和 (瀬川昌久訳)

1999 「『押しつけられた表象』から『自己表象』へ—民国期中国・苗族知識人にみるエスニック・アイデンティティの模索と実践—」 末成道男(編)『中原と周辺—人類学的フィールドからの視点—』 東京:風響社, pp.331-359。

塚田誠之

1998 「民族集団はどのように作られるのか—屯堡人は漢族か?—」 可児ほか(編)『民族で読む中国』 東京:朝日新聞社, pp.45-74。

2001 「『屯軍の末裔』たち—貴州における移住と民族の生成—」 塚田ほか(編)『流動する民族—中国南部の移住とエスニシティ—』 東京:平凡社, pp.273-292。

塚田誠之(編)

2008 『民族表象のポリティクス—中国南部における人類学、歴史学的研究』 風響社。

辻田智子

1996 「中国語の『民族』ということばの出現と初期の使用例」『立命館言語文化研究』7(4):97-99。

ソー、ティモシー(根布厚子訳)

1995 「中国南部の宗教復興—広東省東部における事例をめぐって」 田辺繁治(編)『アジアにおける宗教の再生—宗教的経験のポリティクス』, pp.33-54。

寺田勇文

1996 「スルー海域のサマ族—海洋民の『国民化』過程をめぐって—」綾部恒雄(編)『国家のなかの民族—東南アジアのエスニシティ—』東京:赤石書店, pp.217-252。

東亜同文会(編)

1917 『支那省別全誌』第1巻 広東

床呂郁哉

1992 「海のエスノヒストリー—スルー諸島における歴史とエスニシティ—」『民族学研究』57(1):1-20。

1999 『越境—スルー海域世界から—』東京:岩波書店。

直江広治

1967 『中国の民俗学』東京:岩崎美術社。

中生勝美

1997 「香港の離島コミュニティに見られる都市性—長洲島・太平清拒の祭祀集団—」瀬川昌久(編)『香港社会の人類学』東京:風響社, pp.73-107。

長津一史

1995 「海の民サマ人の生計戦略」『季刊民族学』74:18-31。

1997 「海の民サマ人の生活と空間認識—サンゴ礁空間 t'bba の位置づけを中心にして—」『東南アジア研究』35(2):261-300。

2004 「『正しい』宗教をめぐるポリティクス—マレーシア、サバ州海サマ人社会における公的イスラームの経験」『文化人類学』69(1):45-69

長沼さやか

2010 『広東の水上市民—珠江デルタ漢族のエスニシティとその変容』風響社。

長沼さやか、浅川滋男

2007 「水上市民の家船居住と陸上がりに関する文化人類学的研究—中国両広とベトナムを中心に」『住宅総合研究財団研究論文集』(34):65-76

中見立夫

1994 「モンゴルの独立と国際関係」溝口雄三ほか(編)『アジアから考える [3] 周縁からの歴史』東京:東京大学出版会, pp.79-106。

2001 「ナショナリズムからエスノ・ナショナリズムへ—モンゴル人メルセにとっての国

家・地域・民族―」毛里和子(編)『現代中国の構造変動 7 中華世界―アイデンティティの再編―』東京:東京大学出版会, pp.121-149。

名和克郎

1992 「民族論の発展のために―民族の記述と分析に関する理論的考察―」『民族学研究』57(3):297-315。

2002 『ネパール、ビャンス、および周辺地域における儀礼と社会範疇に関する民族誌的研究―もうひとつの〈近代〉の布置』三元社。

西川喜久子

1981 「清代珠江下流域の沙田について」『東洋學報』63(1.2):93-135。

西澤治彦

1988 「漢族研究の歩み―中国本土と香港・台湾―」末成道男(編)『文化人類学 5』京都:アカデミア出版会, pp12-32。

沼崎一郎

1997 「香港のインド人企業家―歴史と現状の予備的調査報告」瀬川昌久(編)『香港社会の人類学―総括と展望』風響社、pp231-251。

野口武徳

1987 『漂海民の人類学』東京:弘文堂。

羽原又吉

1963 『漂海民』東京:岩波書店。

1992 「日本古代漁業経済史」谷川健一(編)『日本民俗文化資料集成 第三巻 漂海民一家船と糸満―』東京:三一書房, pp.11-196。(1949『日本古代漁業経済史』東京:改造社、採録)

林耕

1939 「『蛋家』の来歴とその生活」矢部(編)『アジア問題講座第9巻―社会・習俗篇』東京:創元社, pp.373-412。

バルト, F. (内藤暁子、行木敬訳)

1996 「エスニック集団の境界」青柳まちこ(編・監訳)『「エスニック」とは何か』pp.23-71。
(1969, “Introduction.” Barth, F. (ed) *Ethnic Group and Boundaries: the Social*

*Organization of
Cultural Differences.* Boston: Little Brown and Company. pp9-38.)

費孝通 (塚田誠之訳)

1997 「エスニシティの研究—中国の民族に関する私の研究と見解—」『国立民族学博物館研究報告』22(2):461-479。

日野みどり

1997 「香港人であることと中国人であること」瀬川昌久(編)『香港社会の人類学—総括と展望』風響社、pp195-230。

フリードマン、M. (田村克己・瀬川昌久訳)

1987 『中国の宗族と社会』東京:弘文堂。

(Freedman, Maurice. 1966, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.)

藤川美代子

2010 「端午節の儀礼にみる水上生活者たちの所属意識—中国福建省九龍江河口に暮らす連家船漁民の例から」『比較民俗研究』(24):4—39。

ホワイト、W. G. (松田銑訳)

1943 『漂海民族』東京:鎌倉書房。

(White, Walter. G 1922, *The Sea Gypsies of Malaya: an Account of the Nomadic Mawken People the Mergui Archipelago with a Description of their Ways of Living, Customs, Habits, Boats, Occupations*. Seely: Service & Co. Ltd.)

前山隆

1985 「エスニシティにおける国の論理と人の論理—ブラジル日系人の場合」綾部恒雄(編)『文化人類学2』京都:アカデミア出版会, pp.142-153。

2003 『個人とエスニシティの文化人類学—理論を目指しながら』東京:お茶の水書房。

牧野巽

1985 『牧野巽著作集 第五巻—中国の移住伝説、広東原住民考—』東京:お茶の水書房。

馬建釗 (布施ゆり訳)

2002 「中国の少数民族と民族観光業」瀬川昌久(編)『文化のディスプレイ—東北アジア諸

社会における博物館、観光、そして民族文化の再編―』東北アジア研究センター
叢書 8:119-134。

松本光太郎

- 1995 「雲南省の彝語支諸集団の民族識別をめぐって(上)」『東京経済大学 人文自然科学
論集』(99):39-58。
1996 「海南島の臨高人が『壮族』であると承認しない理由をめぐって―広東省チワン族
調査ノート(1)」(102):61-71。

松本ますみ

- 1999 『中国民族政策の研究―清末から 1945 年までの「民族論」を中心に―』東京:多賀
出版。

三浦太郎

- 1988 「民族集団の認識基準におけるイスラームの機能―スルー地域の場合―」白鳥芳郎、
杉本良男(編)『伝統社会と社会・政治的統合』南山大学人類学研究所叢書Ⅲ:101-124。

毛里和子

- 1998 『周縁からの中国―民族問題と国家―』東京:東京大学出版会。

門田修

- 1986 『漂海民―月とナマコと珊瑚礁―』東京:河出書房。

藪内芳彦

- 1960 『東南アジアの漂海民―漂海民と杭上家屋民―』東京:古今書院。

柳田国男

- 1992 「家船」谷川健一(編)『日本民俗文化資料集成(3)漂海民―家船と糸満―』三一書房,
pp.315-319。(1976,『えとのす』(6)より採録)。

山鹿誠次

- 1950 「東京に於ける水上生活者の生成」『地理學評論』23(7):23-29。

山崎雅人

- 2001 「言語と民族のアイデンティティ―満州族の場合―」佐々木信彰(編)『現代中国の民
族と経済』京都:世界思想社, pp.47-64。

横山英

1961 「一インテリ革命家の生涯—彭湃と広東農民運動」『社会科学研究』(9), 55-61.

横山廣子

1997 「少数民族の政治とディスコース」『岩波講座文化人類学 第五巻 民族の生成と論理』東京:岩波書店, pp.165-198。

横山宏

1967 「中国経済用語表」『早稲田商学』195:167-187

吉田敬市

1941 「日本における家舟的聚落の調査」『東亜人文学報』1(1)。

リーチ, E. (関本照夫訳)

1987 『高地ビルマの政治体系』東京:弘文堂。

(Leach, E. 1954, *Political Systems of Highland Burma: a Study of Kachin Social Structure*, London: Athlone Press)

1991 『社会人類学案内』(長島信弘訳),岩波書店。

林恵祥 (大石隆三、中村弘訳)

1939 『支那民族誌 (上)』東京:生活社。

若林敬子

1996 『現代中国の人口問題と社会変動』東京:新曜社。

渡邊欣雄

1990 「香港水上居民の家族生活—長洲島を事例とした予備的調査報告—」『白鳥芳朗教授古稀記念論叢・アジア諸民族の歴史と文化』東京:六興出版, pp.115-140。

1991 『漢民族の宗教—社会人類学的研究—』東京:第一書房。

ワトソン, J(瀬川昌久訳)

1995(1975) 『移民と宗族—香港とロンドンの文氏一族』京都:阿吽社。

(Watson, James, L. 1975 *Emigration and the Chinese lineage: the mans in Hong Kong and London*: University of California Press: Berkeley)

ワトソン, J(西脇常記訳)

2006(1988)「中国の葬儀の構造—基本の型・儀式の手順・実施の優位」瀬川、西澤(編)『中国文化人類学リーディングス』東京:風響社、pp.261-278。

中国語(著者ピンイン順)

陳碧笙

1954 「關於福州水上居民的名称、来源、特徴以及是否少数民族等問題的討論」『厦門大学学報』1954 年第一期 115-126.

陳鍾

1999 「談古今說汕尾」『汕尾城区文史』第四輯 pp.5—24。

陳支平

1997 『客家源流新論』南寧: 廣西教育出版社.

2000 『福建六大民系』福州:福建人民出版。

陳摩人

2000 「略論蛋民的歷史及其風習」廣東省民族研究所編『廣東民族研究論叢』(第十輯)。

陳序經

1946 『蛋民的研究』商務印書館.

2004(1957)「華南水上居民需要特別加以照顧」余定邦、牛軍凱編『陳序經文集』中山大学出版社, pp.126-128。

房学嘉

1996『客家源流探奥』 台北: 武陵出版社.

費孝通

1994 (1980) 「關於我国民族的識別問題」黄光学(編)『中国的民族識別』pp.327-350。

1999 「中華民族多元一体格局」費孝通(編)『中華民族多元一体格局(修訂本)』中央民族大学出版社, pp.1-38。(初出は 1988)

福建省編輯組(編)

1986 『畬族社会歴史調査』福建人民出版社。

広東省档案館(編)

2009 『嶺南風雲—新中国成立前後広東档案秘聞』

広東省地方志誌編纂委員会(編)

2004 『広東省水産志』 広東人民出版社。

広東省民族研究所(編)

2001 『広東疍民社会調査』 中山大学出版社。

海豊県地方志編纂委員会

2005 『海豊県誌』 広州:広東人民出版社。

郝瑞 (Harrell Stevan) (巴莫阿依、曲木鉄西訳)

2000 『田野工作的彝族群關係与民族認同—中国西南族社区考察研究—』 南寧:広西人民出版社。

何格恩

1944 『蜑民調査報告』 東亜研究所廣東事務所。

1959 「蜑族之研究」『東方文化』 5(1.2),1-40。

何家祥

2005 「農耕他者の製造—審新視広東『疍民歧視』」『思想戦線』 (31),45-51。

何国強(編)

2005 『粤海虞衡四十一秋—伍銳麟調査報告集』 国際炎黄文化出版社。

黄琛 (編)

1992 『粤東漁歌』〈人民音楽〉編集部。

黄光学(編)

1995 『中国的民族識別』 北京:民族出版社。

2005 『中国的民族識別—56 個民族の来歴』 北京:民族出版社 (修訂再版)。

黄漢忠

2004a 「汕尾漁港“疍民”群体及文化」『汕尾城区文史』 (3),80-85。

2004b 「漫談汕尾港疍民傳統民俗文化」『汕尾文史』 (14),41-44。

2004c 「汕尾疍民傳統文民俗文化与景点建設」『汕尾職業技術教育』 2004(2),25-28。

2005 「汕尾市濱海民俗文化資源与旅遊開發」 中山大学中国非物質文化遺產研究中心(編)

『中国非物質文化遺産』(9):249-257。

黃向春

2008 「從疍民研究看中国民族史与族群研究的百年探索」『廣西民族研究』(94):55-65.

黃淑娉(編)

1999 『廣東族群与地域文化』 広州:広東高等教育出版。

黃淑娉

2003 「重訪紅羅」『廣東民族研究論輯』(12)185-198.

黃雲波

1928 「廣州蛋俗雜談」『国立中山大学語言歴史学研究所週刊』3 集 35-36 期合卷:
1290-1291

瀬川昌久(錢杭訳)

1999(1996)『族譜—華南漢族の宗族・風水・移居』 上海:上海書店出版社。

梁燕玲

2007 「廣東漁民安居工程有促進漁区和諧」『中国水産』5:

廖迪生

2000 『香港天后崇拜』 香港:三聯書店。

劉伝標

2003 「閩江流域疍民的文化習俗形態」『福建論壇、經濟社会版』2003 年第 9 期 68-71.

劉複興

1990 「化州水上居民的婚葬習俗」『民族研究』1990 年第 3 期(総第 15 期)42-44.

劉松青

1926 「福州蛋戸調査記」『北京大学研究所国学問週葉』2(18):121-134。

劉志文

1999 『広州民俗』 広州:広東省地図出版社。

劉志偉、蕭鳳霞

2004 「宗族、市場、盜寇与蛋一明以後珠江三角洲的族群与社会」『中国社会經濟史研究』3。

陸河縣客家文化集編小組(編)

2006 『客家陆河』

馬戎

2004 『民族社会学—社会学的族群關係研究』北京:北京大学出版社。

2005 『民族社会学導論』北京:北京大学出版社。

麦賢傑、喬俊果

2006 「我国海洋捕撈民轉產業的經濟学分析」『中国漁業經濟』4:8-10。

納日碧力戈

2000 『現代背景下的族群建構』昆明:雲南教育出版社。

欧陽宗

1998 『海上人家—海洋漁業經濟与漁民社会』南昌:江西高校出版社

番禺市地方志編纂委員會(編)

1995 『番禺縣志』広州:広東人民出版社。

饒平縣地方志編纂委員會(編)

1994 『饒平縣志』広州:広東人民出版社。

羅香林

1929 「蛋家」『民俗』(76),1-32.

1992 (1933) 『客家研究導論』(影印本) 上海文芸出版社。

羅志海編

2000 『海豐方言詞典』ウルムチ:新疆人民出版社。

羅志海

1995 『海豐方言』德宏民族出版社。

2009 『海豐方言辭典』天馬出版有限公司。

李筱文

2006 「廣東畚族与畚族研究」『廣東技術師範学院学報』2006 年 2 期

李良渠

2005 「汕尾市人大常委会督弁議案漁民生産生活条件逐步改善」『中国人大』2005 年 8 期:
30-31.

清水

1929 「蛋歌」『民俗』(76),42-55.

三水県地方志編纂委員会(編)

1995 『三水県志』広州:広東人民出版社。

汕尾市城区関爺宮文化室(編)

2003 『汕尾関爺宮文化室原始書面資料』未出版文書。

汕尾市城区鳳山媽祖祖廟理事会、汕尾市城区鳳山媽祖旅遊区管理处(編)

2006 『媽祖文化与和諧社会』

汕尾市年鑑編集委員会(編)

2007 『汕尾年鑑 2007』

汕尾市情調査組(編)

1994 『中国国情叢書 百县市經濟社会調査 汕尾卷』中国大百科全書出版社。

施聯朱

1995 「関干蛋民的識別」黄光学編『中国的民族識別』287-291.

孫九霞

1998 「試論族群与族群認同」『中山大学学報 (社会科学版)』1998 年第 2 期:23-30。

譚棣華

1993 『清代珠江三角洲的沙田』広州:広東人民出版社。

翁國樑

1929 「福建幾種特種民族」『民俗』(80) :1-6

翁深在

1998「紅海佳境龜齡島」『汕尾城区文史』第一輯:117-119。

吳家柱

1936「兩陽蛋民生活興歌謠」『民俗』復刊 1 (1),213-216.

伍銳麟

1971 (1948)『三水蛋民調查』国立北京大學中國民族學會民俗叢書:41 台北:東方文化書局。

謝重光

1995『客家源流新探.』福州:福建教育出版社.

謝雲聲

1929 「福州蛋戶的歌調」『民俗』(76),33-36.

新会県地方志編纂委員会編

1995 『新会県誌』広東人民出版社。

徐傑舜

1999 『雪球』上海:上海人民出版社。

楊必勝ほか

1996 『広東海豊方言研究』語文出版社.

陽春市地方志史弁公室編

1996 『陽春県志』広州:広東人民出版社。

陽江市地方志編纂委員会編

2000 『陽春県志』広州:広東人民出版社。

葉春生編

2005 『広東民俗大典』広東高等教育出版社。

葉良方

1988 「海丰蛋民考」『海丰文史』第六輯 pp74-83.

2004 「汕尾市疍民民俗文化史考」『汕尾文史』(14),45-6.

葉顯恩

1991 「明清廣東疍民的生活習俗与地緣關係」『中国社会經濟史研究』1991 年第一期。

亦夢

1929 「汕尾新港疍民的婚俗」『民俗』(76):37-41.

易源

2003 「梧州疍民風俗」『珠江水運』2003 年 6 月。P41

曾向平

2005 「媽祖文化力促汕尾經濟發展」『中華媽祖』2005(1),60.

張朔人

2007 「海南疍民問題研究」『安慶師範學院學報(社会科学版)』26(2):53-55.

張壽祺

1991 『疍家人』香港:中華書局。

張壽祺、黃新美

1988 「珠江口水上先民「疍家」考」『社会科学戰線』1988 年第四期, 長春:吉林人民出版社, pp311-324。

張心強

2003 「族群意識發展与区域社会文化變遷——以廣東汕尾疍民为中心的人类学研究」
廣東省民族研究所編『廣東民族研究論叢』(第十一輯):240-248。

蔣炳釗

1998 「疍民的歷史来源及其文化遺存」周達生、塚田誠之編『国立民族学博物館調查報告 8
大阪:国立民族学博物館, pp89-104。

莊英章

2002 「試論客家學的建構:族群互動、認同与文化実作。」『广西民族学學報』40-43.

張振江

2002 「普通話在廣東:語言、族群与社会」周大鳴編『中国的族群与族群關係』广西民族出

版社。

鐘敬文

1929 「蛋歌」『国立北京大学中国民俗学会叢書(四)』東方文化書局。

2002(1926) 「汕尾新港疍民調查」『鐘敬文全集—民俗卷』

鐘綿時主編

1991 『海豐水產誌』海豐縣水產局。

鍾毅鋒

2007 「廈門港疍民生計方式及其民間信仰」『中国社会經濟史研究』2007 年(1):87-92.

詹堅固

2004 「建国後党和政府解決廣東民問題論述」『当代中国史研究』11(6)91-128

周大鳴

1997 「澳門的族群」『中国社会科学』1997 年第 5 期:142-155。

2005 『渴望生存—農民工流動的人類学考察』中山大学出版社。

周大鳴編

2002 『中国的族群与族群關係』南寧:广西民族出版社。

周勤

2010 「水上居民着陸記」廣東省檔案館編『档案之友』2010 年第 8 期:25-34.

周永生

1993 「發展高新技術產業 建設『海上汕尾』—汕尾市實施『高科技興市』戰略思考」『科技進步与对策』1993 年第 10 卷 3 期

周玉蓉

2003 「汕尾水上居民的族群關係認同」中南民族大学民族学与社会学学院編『族群与族際交流』pp91-100.

2004 『民間信仰与地域群体關係—汕尾疍民信仰研究』中山大学中文系博士論文。

英文

Anderson, E. N., Jr.

1970 "Lineage atrophy in Chinese society." *American anthropologist*. 72:363-365.

Baker, H. D. R.

1968 *A Chinese Lineage Village: Sheug Shui*. Frank Cass.

Bentley, G. Carter.

1987 "Ethnicity and Practice." *Comparative Studies in Society and History*. 29:24-55.

Blake, C. F.

1981 *Ethnic Groups and Social Change in a Chinese Market Town*. Asian Studies at Hawaii No.27; The University Press of Hawaii.

Choi Chi-Cheung (蔡志祥)

1995 "Reinforcing Ethnicity:The Jiao Festival in Cheung Chau." Faure, D. and Siu, H.(ed.) *Down to Earth: the Territorial Bond in South China*. Stanford University Press.

Chen, Y., and Lo, S. H. (陳昱、盧巽義)

1998 *Exploring The Past: A Junior Secondary History Course*. Hong Kong: Jing Kung Educational Press.

Diamond, N.

1995 "Defining the Miao;Ming,Qing,and Comtemporary Views." Harrell, S. (ed.) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. University of Washington Press.pp92-116.

.

Gladney, D.C

1991 *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*:Harvard University Press.

1998 *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*:Stanford University. Harcourt Brace&Company)

Guldin, G. E.

1997 "Hong Kong Ethnicity :Of Folk Models and Change." Evans, G. & Tam, M. (ed.) *Hong Kong :The Anthropology of a Chinese Metropolis*. Curzon Press.pp25-50.

Harrell, S.

1995 "The History of The history of The Yi." Harrell, S. (ed.) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. University of Washington Press. pp63-91.

Hays, J.

1977 *The Hong Kong Region 1850-1911*. Hamden: The Shoe String Press.

1995 "Note and Impressions of the Cheung Chau Community." Faure, D. and Siu, H. (ed.) *Down to Earth. the Territorial Bond in South China*. Stanford University Press.

Honig E.

1992 *Creating Chinese ethnicity : Subei people in Shanghai, 1850-1980* :New Haven : Yale University Press

Hsieh, Shih-Chung (謝繼昌)

1995 "On The Dynamics of Tai/Dai-Lue Ethnicity: An Ethnohistorical Analysis"
Harrell, S. (ed.) *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*.
University of Washington Press. pp301-328.

Jenkins, R.

1997 *Rethinking Ethnicity Arguments and Explorations*.

Kani, H. (可児弘明)

1967 *A General Survey of the Boat People in Hong Kong*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.

Keyes, C. F.

1981 "The dialectics of Ethnic Change." Charles F. Keyes (ed.) *Ethnic Change*.
Seattle:University of Washington Press. pp4-30.

Moerman, M.

1965 "Ethnic Identity in a Complex Civilization: Who Are the Lue?" *American Anthropologist*. 67:1215-1230.

Pasternak, B. and Salaff, W. J.

1993 *"Cowboys and Cultivators: The Chinese of Inner Mongolia*. Westview Press.

Potter, M. J.

1968 *Capitalism and the Chinese Peasant: Social and Economic Change in a Hong Kong Village*. University of California Press.

Ward, E. B.

1985 (1965) "Varieties of Conscious Model: The Fisherman of South China." *Through Other Eyes: An Anthropologist's View of Hong Kong*. Hong Kong: The Chinese University Press. pp41-60.

Yshihara, K. (吉原和男)

1985 "The Dragon Boat Festival and Fishermen's Organizations in the Cheung Chau Island(長洲島)." Shiratori, Yosiro. (ed.) *The Dragon Boat Festival in Hong Kong*. Tokyo :Sophia University. pp96-110.

謝辞

本論文が完成に至るまでには、数多くの方々のご協力をいただいた。巻末ではあるが、ここに感謝の意を表したいと思う。

本論文の主査でもある瀬川昌久先生には、2001年4月の東北大学国際文化研究科への入学から今日まで10年を越える長きにわたり、指導教官として大変親切丁寧に指導していただいた。中国研究、エスニシティ研究を専門とされる瀬川先生は、なかなか研究の進捗しない筆者を歯がゆい思いで見えておられたことと思うが、本論文が先生のご指導に少しでも応えるものであることを強く願う次第である。

環境社会人類学研究室の高倉浩樹先生、上野稔弘先生には、本論文の予備審査やゼミでの議論をはじめ、本研究に対する貴重なご意見をいただいただけでなく、さまざまな機会を通じて研究者として研究することの楽しさと厳しさを教えていただいた。

東京学芸大学の吉野晃先生には、学術論文の探し方、読み方から研究会後の懇親会の流儀まで、数多くのことを教えていただいた。また、卒業後も研究会等で貴重なコメントをいただいた。

筆者の中国留学中の指導教官中山大学の王建新先生には、留学生活や、調査研究を行う上で多くのアドバイスをいただいた。留学開始当初中国語が大変不自由であった筆者にとっては、親切に、しかも日本語でアドバイスしていただけたことは大変な幸運であった。

広東民族研究所の馬建釗先生には、中国における調査に必要な煩雑な諸手続きを行っていただいたばかりか、先生の故郷汕尾市での調査ということもあり、汕尾の民族、宗教関係の部署の方々を紹介していただいた。こうした御助力がなければ、筆者は汕尾で調査することはできなかったであろう。

茨城キリスト教大学の志賀市子先生には、汕尾市内の人びとの宗教信仰についてのご教示を受けたばかりでなく、海豊県や恵来県の先生の調査地に同行させていただき、多くのことを学ばせていただいた。

慶応大学の野村伸一先生には、汕尾において演劇や儀礼を共に調査する機会をいただき、それらについて多くのことを学ばせていただいた。また、同大学の鈴木正崇先生、藤野陽平氏、中山大学中文系の王芳輝氏からも多くのアドバイスをいただいた。

汕尾において、黄漢忠先生、曾紀番先生、肖振声氏には、汕尾の言語や民俗について多くのことを教えていただいたばかりか、住み込みに際してもご協力をいただいた。また、政府の関係諸機関の方々にも便宜を図っていただいた。全ての方のお名前を挙げるわけにはいかないのが残念ではあるが、筆者をこころよく迎え入れてくださった R 家、X 家や漁村理事会、安美媽祖理事会等汕尾の皆様には、これ以上ないほどお世話になった。

東北大学環境科学研究科環境社会人類学研究室、同国際文化研究科アジア社会論、中山大学人類学系、東京学芸大学人類学ゼミの皆様にもゼミなどでの議論や日常生活を共にする中で、多くのご助力や励ましをいただいた。特に東北大学の修士論文では高山陽子氏、中

山大学での修士論文では張晶晶氏、王星逸氏、劉東旭氏、博士論文では兼城糸絵氏に文書の校正を丁寧にしていただいた(無論本論文の問題点については全て筆者に責任がある)。また、中山大学での留学期間を共にした河合洋尚氏、奈倉京子氏、同大学への留学の先輩である川口幸大先生、長沼さやか氏からも多くのアドバイスを受けた。

また、東アジア人類学研究会、仙人の会、奥州乃疾風では、筆者の発表へのコメントをいただいた諸先生、先輩、後輩たちだけでなく、筆者が幹事を務めるた際、発表、参加してくださった皆様からも多くの刺激を受けた。

なお、本研究を行なうにあたっては、日本学生支援機構と中国政府から奨学金の援助を、東北開発記念財団と渋沢財団からは海外派遣の援助を受けた。

最後に、父母、妹、妻をはじめ親族家族がこれまで筆者を支えてくれなければ、研究を続けることは出来なかったことを記しておきたい。

これまでの研究生活を振り返り、個別に名前を挙げようとすれば、言及すべき方々はまだ数多いが、そろそろ提出の時間が迫っているので、この辺で筆を置きたいと思う。

改めて、皆様のご指導やご助力があって本論文を提出できることに心より感謝の意を表したい。残念ながら、本論文には皆様のアドバイスを生かせなかった部分も多いが、それは今後の課題として研究を進めていきたいと思う。

2012年1月20日

東北大学東北アジア研究センターさくら棟にて